

निवेदन

एकोणीसशे चवेचाळीसच्या हिवाळ्यांत शिवणी जेलमधे एका लहानशा मंडळापुढे दिलेलीं स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांवरील हीं व्याख्यानं आहेत. हीं लक्षणे आज सर्वध हिंदुस्थानभर हजारो सत्याग्रही स्त्री-पुरुष रोज संध्याकाळच्या प्रार्थनेंत भवित-पूर्वक म्हणत असतात. त्यांच्यासाठीं सदर व्याख्यानं पुस्तकाकारांत येथें मांडलीं आहेत. तसें करतांना शास्त्र-संतोपासाठीं जरूर तितका फेरफार केला आहे.

स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत एक समग्र दर्शन च भरलेलें आहे. तें उलगडून दाखविण्याचा ह्यांत प्रयत्न आहे. त्यांतील कांहीं भाग पहिल्या च वाचनानें कदाचित् चित्तावर ठसणार नाहीं असा संभव आहे. पण अनेक वेळां वाचून चिंतन करित गेल्यास, आणि जेवढें समजलें तेवढ्याचा प्रयोग करित गेल्यास, हळू हळू अनुभवानें सर्व उकलेल.

तीस वर्षांच्या निदिध्यासाने जो अर्थ स्थिर झाला तो येथें विवरला आहे. त्यांत कमी जास्ती कांहीं असणार च. सारें च ईश्वराला समर्पून मोकळें होणें, अवेढा च त्यावर-उपाय. माझ्या मनानें त्यासाठीं च हें प्रकाशन आहे.

परंघाम, पवनार }
ता. १२-४-४६ }

विनोबा

अनुक्रमणिका

व्याख्यान १ लें

पृष्ठे १-८

(१)

- १ गीतेंत स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांचें विशेष स्थान.
- २ पूर्व-भूमिका : सांख्य-बुद्धि आणि योग-बुद्धि.
- ३ योग-बुद्धीचा शॅवटचा टप्पा स्थिर समाधि, म्हणजे च स्थित-प्रज्ञता.
- ४ तद्-विषयक जिज्ञासा.

(२)

- ५ समाधि दुहेरी : वृत्तिपर आणि स्थितिपर.
- ६ स्थित-प्रज्ञाची समाधि वृत्ति नव्हे.
- ७ ह्याविषयी गीता आणि योग-सूत्रें ह्याची एकवाक्यता.

(३)

- ८ 'स्थित' प्रज्ञेंत कंप आणि वक्रता नाहीं.
- ९ कंप आणि वक्रता ह्यांचें अधिक विदलेपण.
- १० बुद्धि आणि प्रज्ञा ह्यांतील भेद.
- ११ शरीर-शक्तीहून बुद्धि-शक्तीची विशेषता.

व्याख्यान २ रें

पृष्ठे ९-१७

(१)

- १२ समाधीचे आणखी धोडें विवेचन.
- १३ स्थित-प्रज्ञाच्या समाधीची निषेधक आणि विधायक मिळून पूर्ण व्याख्या.
- १४ निषेधक व्याख्या : निःशेष कामना-त्याग.
- १५ विधायक व्याख्या : आत्म-दर्शन.
- १६ आत्मदर्शन आणि कामना-त्याग परस्परची कार्य-कारणें.

(२)

- १७ कामना-त्यागाच्या चार प्रक्रिया.
- १८ कर्म-योगाची व्यापक प्रक्रिया.
- १९ ध्यान-योगाची एकाग्र प्रक्रिया.
- २० ज्ञान-योगाची सूक्ष्म प्रक्रिया.
- २१ भक्ति-योगाची विशुद्ध प्रक्रिया.
- २२ विशुद्ध प्रक्रिया सर्व प्रकारें सुरक्षित.

व्याख्यान ३ रें

पृष्ठे १८-२४

(१)

- २३ स्थित-प्रज्ञतेचें सुलभ साधन (अ) सुख-दुःखें साहून घ्या.
- २४ (आ) वृत्ति उठूं देऊं नका.
- २५ स्थित-प्रज्ञतेचें सुलभ-तर साधन : वृत्तींबरोबर वाहून जाऊं नका.
- २६ स्थित-प्रज्ञतेचें सुलभ-तम साधन : इंद्रियाचें नियमन करा.

(२)

- २७ इंद्रिय-नियमन वस्तुतः कठिण नाहीं.
- २८ इंद्रिय-नियमनाचे दोन प्रकार : सयम आणि निग्रह.
- २९ त्यांचे थोडें अधिक विवरण.
- ३० इंद्रिय-जयाचें गीतेला वाटणारें महत्त्व.

व्याख्यान ४ थें

पृष्ठे २५-३१

(१)

- ३१ इंद्रिय-जयाच्या विज्ञानाची प्रस्तावना.
- ३२ निराहार प्राथमिक साधना, रस-निवृत्ति पूर्णता.
- ३३ पूर्ण व्याख्येबरोबर प्राथमिक साधना दाखवून देणारी गीतेची गुरुदृष्टि.
- ३४ प्राथमिक साधना उघड च अपूर्ण, पण म्हणून ती ढोंग नव्हे.
- ३५ साधनेची पूर्णता-परदर्शन, म्हणजे च आत्मदर्शन.

(२)

- ३६ इन्द्रियांचा दाढ्या स्वभाव एतद्-विषयक मनुचें बचन.
 ३७ मनुची आणि गीतेची भूमिका समान नाही.
 ३८ ज्ञानी आणि प्रयत्नवान् पुरुषाच्या हि मनास इंद्रियें खेंचू शकतात.
 ३९ पण ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न ह्या च माणसाच्या दोन शक्ति.
 ४० त्या हि अपुऱ्या म्हटल्या म्हणजे काय करावयाचें, हा प्रश्न उभा होतो.

व्याख्यान ५ वें

पृष्ठें ३२-३९

(१)

- ४१ मनु आणि गीता ह्यांच्या बचनाचे अधिक विवरण.
 ४२ युक्तिपूर्वक होईल तितका इंद्रिय-निग्रह साधून बळ अपुरें पडेल तेंचें भक्तीचें आवाहन करा.
 ४३ तेंचें च भक्तीची गरज.
 ४४ लाभलेली शक्ति परिपूर्ण वापरणें हा च ईश्वरापाशी अधिक शक्ति मागण्याचा अधिकार.
 ४५ त्यासाठी गजेंद्रमोक्षाचा सुधारलेला दृष्टान्त.
 ४६ ईश्वर-शरणतें पराधीनता नाही.

(२)

- ४७ स्थूल सासारिक कार्ये ईश्वराच्या मदतीचें विषय नव्हेत.
 ४८ ईश्वरापाशीं मागणें-मागण्याची योग्य रीत.
 ४९ मला काय योग्य तें ईश्वराला च कळतें म्हणून सकाम प्रार्थना नको.
 ५० सकाम भक्तीला हि सशर्त मान्यता.

व्याख्यान ६ वें

पृष्ठें ४०-४९

(१)

- ५१ आतापर्यंतच्या विवेचनाचा साराशः यतत्+विपरिचित्+मत्पर=स्थित-प्रज्ञ.
 ५२ ईश्वर-परायणता हे स्वतंत्र ध्येय आहे.
 ५३ ध्येय विधायक पाहिजे.
 ५४ ब्रह्मचर्य म्हणजे च ईश्वर-परायणता हें असें विधायक ध्येय आहे.

- ५५ ईश्वर-भक्ति ईश्वर-भक्तीसाठी च आहे.
 ५६ भक्ताची भूमिका निसर्गोपचारवेत्त्याप्रमाणें.

(२)

- ५७ अनन्यता सकामतेला हि वचावते.
 ५८ सुदामदेवाचा दृष्टान्त.
 ५९ भक्ताला सर्व गोष्टीत देवाची कृपा च दिसते.
 ६० अनन्य भक्ताची सकामता म्हणजे व्यापक सद्भावना च होय. एक लौकिक दृष्टान्त.

(३)

- ६१ ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. वासनेला हि ईश्वर-परायण करावें.
 ६२ वासना मुळांत वाईट नाही. ईश्वर-परायणतेनें वासनेचे रूपांतर होतें.
 ६३ निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भावना असली, तर भौतिक विद्येची उपासना हि पावन होऊं शकते.

व्याख्यान ७ वें

पृष्ठ ५०-५७

(१)

- ६४ इंद्रिय-जयाच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना. विषय-चित्तनापामून बुद्धिनाशा-पर्यंतची व्यतिरेकी परंपरा.
 ६५ विषय-चित्तनातून संग आणि संग्रातून काम निपजतो.
 ६६ पुढें कामांतून क्रोध उत्पन्न होतो. ह्याबाबत भाष्यकाराची स्पष्टीकरणें
 ६७ नाथांची एतद्विषयक युक्ति.
 ६८ 'क्रोध' शब्दानें येथें 'क्षोभ' समजावयाचा आहे.
 ६९ क्रोध म्हणजे क्षोभ, म्हणजे चित्ताची अप्रसन्नता.
 ७० कामनेमुळें चित्तक्षोभ कां होतो ?

(२)

- ७१ क्रोधांतून मोह होतो, म्हणजे बुद्धि धोयटते.
 ७२ मोहांतून स्मृति-भ्रंश होतो अर्थात् आपण कोण ह्याचें मान नाहीसें होतें.

७३ मान नाहीसें होतें म्हणजे काय ?

७४ स्मृति-भ्रंशातून बुद्धि-नाश.

व्याख्यान ८ वें

पृष्ठें ५८-६४

(१)

७५ मागील विवेचनेचें सार : बुद्धि-नाश ही च विनाशाची शेंवटची पायरी

७६ गीतेला शब्दांचे सूक्ष्म अर्थ अभिप्रेत आहेत.

७७ स्मृति विरुद्ध स्मरण-शक्ति.

७८ आत्म-स्मृतीच्या अभावी सस्कार-पराधीनता.

७९ गीता-श्रवणाचे फलित मोह-नाश आणि तज्जन्य स्मृति-लाभ.

८० मोह-नाश म्हणजे कर्तव्याबाबत उलगडा.

८१ अनुपंगानें क्रोध शब्दाच्या अर्थाविषयी विचार.

८२ 'स्थितोऽस्मि गत-संदेहः' म्हणजे मी स्थित-प्रज्ञ झालों.

(२)

८३ नारदानें सुचविल्याप्रमाणें शब्दांचे स्थूल-अर्थ हि आपापल्या भूमिकेनुसार घेतां येतील.

८४ बुद्धिनाश-परंपरेच्या विभागणीचें रहस्य : आधीं मनावर आक्रमण, मग बुद्धीवर

व्याख्यान ९ वें

पृष्ठें ६५-७२

(१)

८५ स्थिर-बुद्धीच्या परंपरेचा आरंभ : राग-द्वेष सोडून इंद्रियांचे व्यवहार करणारा प्रसाद मिळवितो.

८६ दोन्ही परंपरेंतील मुख्य पायऱ्या : बीज, शक्ति, फलित.

८७ प्रसाद शब्दाच्या अर्थाविषयी गैर समज.

८८ वस्तुतः प्रसाद म्हणजे प्रसन्नता म्हणजे स्वास्थ्य

८९ प्रसन्नतेनें रावें दुःखें कायमची नाहीशीं होतात. कारण, दुःखमात्र मनो-मलाचा परिणाम होय.

(२)

- १० प्रसन्नतेतून स्थिर-बुद्धि सहज च.
११ जशी बालकाची.
१२ समाधि म्हणजे मूळ स्थिति, तेथे बाह्य साधनांची अपेक्षा नाही.
१३ चित्त-शुद्धि झाली, की समाधि लाभली च.
१४ तथापि तात्पुरता इलाज म्हणून बाह्य साधनें हि उपेक्षणीय नव्हेत.

व्याख्यान १० वें

पृष्ठे ७३-८०

(१)

- १५ बुद्धि-नाशाची अनर्थ-कारिता सांगण्याच्या निमित्तानें जीवनांतील पांच मूल्याचें अवतरण.
१६ सर्वाधार संयम : संयमाशिवाय बुद्धि नाही.
१७ पुढील अध्याहार : बुद्धीशिवाय भावना नाही.

(२)

- १८ अध्याहारातील स्वारस्य : बुद्धीहून भावना वेगळी नाही, परिनिष्ठित बुद्धि म्हणजे च भावना.
१९ परिनिष्ठित-बुद्धि-रूप भावनेची उदाहरणे.
१०० प्रगत समाजात अशा अनेक भावना मुरलेल्या असतात. त्यांनीं च समाजांत शांति नांदते.
१०१ पण समाजात मुरलेल्या भावना सर्वथा बुद्धि-युक्त च असतात, असें नाही. म्हणून भावनेच्या कुशल संशोधनाची गरज.
१०२ संशोध्य भावनेचें एक उदाहरण : मांसाहार-निवृत्ति.
१०३ दुसरे उदाहरण : अन्न-दानाविषयी थक्का.
१०४ स्थिर-प्रज्ञेवर च उभारलेली भावना शान्ति-दायी.
१०५ म्हणून स्थित-प्रज्ञाचें नेतृत्व स्वीकारलें पाहिजे.

व्याख्यान ११ वें

पृष्ठे ८१-८७

(१)

- १०६ भावना शब्दाचा आणिक थोडा विचार.
 १०७ बुद्धि-प्रधान विरुद्ध भावना-प्रधान हा भेद स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणी लोपतो.
 १०८ बुद्धीला भावनेत परिणत करण्याचे उपाय : जप, ध्यान आणि आचरण.
 १०९ भावना म्हणजे भक्ति असा हि अर्थ निष्पन्न होतो. भक्तीशिवाय दान्ति नाही, शान्तीशिवाय सुख नाही.

(२)

- ११० पण सुख म्हणजे मनाचे सुख नव्हे. मनाचे सुख वेगळे, माणसाचे सुख वेगळे.
 १११ असणेपणाचे सुख हें खरें सुख-तें च अवीट.
 ११२ कुम्भक-दृष्टान्तानें तें समजून घ्यावें.
 ११३ आत्म-सुखानुभूतीचा व्यवहाराशी विरोध नाही. आत्म-बोध बाह्य उद्योगात खर्ची पडू नये म्हणजे झालें.
 ११४ आत्मबोध भंगू न देण्याची युक्ति : पहिल्या क्षणाला आघाताचा परिणाम होऊं देऊं नये.

व्याख्यान १२ वें

पृष्ठे ८८-९५

(१)

- ११५ इन्द्रियांमार्गे जाणारे मन बुद्धीला हि खेंचें. म्हणून संयमाची आवश्यकता.
 ११६ बुद्धि नीकेमारखी तारक, पण मनाच्या पकडीत गेली म्हणजे ती च मारक होते.
 ११७ बुद्धि आणि मन कायमची अलग पडू शकत नाहीत. एषतर बुद्धि मनाला वस होईल, अथवा मन बुद्धीला वस राहील. दुसरें च श्रेयस्कर.

(२)

- ११८ ज्ञानदेवाची विविष्ट मूचना : ज्ञान्याला हि अमावद्यपणें इंद्रियें मोषळीं सोडण्याची मोय नाही.

- ११९ घस्तुतः ज्ञानी नियमामुल्ले संयमी नसतो, स्वभावाने संयमी असतो. °
 १२० ज्ञान्याला च काय पण माघकाला हि सयमाचे ओझे नसते.
 १२१ स्थित-प्रज्ञाला असयम अशक्य. कारण, स्थिर-बुद्धीचा आधार च संयम आहे.
 १२२ मावधाननेची अपेक्षा न राखणारी सहजावस्था ही एकप्रकारे मानवाची आकाशामात्र आहे. म्हणून सावधगिरीची सूचना केव्हा हि योग्य च.

(३)

- १२३ असा प्रकारे संयमाची आवश्यकता माघंत सिद्ध झाली, म्हणून निगमन.
 व्याख्यान १३ वें पृष्ठे ९६-१०५

(१)

- १२४ अंतिम विभाग - स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचा उलगडा.
 १२५ उलगड्याचा पहिला खुणेचा श्लोक. ह्यांची रात्र तो त्याचा दिवस आणि त्याची रात्र तो ह्यांचा दिवस.
 १२६ म्हणजे स्थित-प्रज्ञाची एकूण जीवनदृष्टि च इतरांच्या उलट—
 १२७ उदाहरणार्थ, खाणे.
 १२८ ती च स्थिति झोपेची
 १२९ त्या च प्रमाणे सामान्य व्यवहाराच्या वावर्तात.

(२)

- १३० येथील रूपकाच्या भाषेत सांख्य-बुद्धि, योग-बुद्धि आणि स्थित-प्रज्ञाचे लक्षण तिन्ही गुडाळली आहेत.
 १३१ सांख्य-बुद्धीचे स्वरूप : आत्म्याचा अकर्तेपणा तदनुसार प्रस्तुत श्लोकाचा पहिला अर्थ.
 १३२ योग-बुद्धीचे स्वरूप : फलत्याग
 १३३ आनुषंगिक चर्चा—' मा फलेषु ' म्हणजे फळाविषयी अधिकार नाही, हा अर्थ चुकीचा.
 १३४ फळाविषयी अधिकार आहे, पण तो सोडून द्यावयाचा.
 १३५ नीतिसास्त्राची भूमिका : ज्याचे कर्म त्याचे फळ.

- १३६ योग-बुद्धीची भूमिका ह्याहून उंच. तदनुसार प्रस्तुत श्लोकाचा दुसरा अर्थ.
 १३७ स्थितप्रज्ञ-लक्षणानुसार प्रस्तुत श्लोकाचा तिसरा अर्थ.
 १३८ तिन्ही अर्थांच्या गीतेच्या श्लोकांतील खुणा.

व्याख्यान १४ वें

पृष्ठे १०६-११४

(१)

- १३९ उलगड्याचा खुणेचा दुसरा श्लोक. ज्ञानी समुद्रवत् सर्वं काम जिरवतो.
 १४० काम शब्दाच्या अर्थाची छाननी.
 १४१ स्थित-प्रज्ञ सर्वं काम जिरवतो, हें त्याच्या ज्ञानाचें गौरव आहे.

(२)

- १४२ ज्ञानाचें गौरव आणि ज्ञानाचे स्वरूप ह्या दोहोंच्या दरम्यान त्याचें नीति-सूत्र आहे.
 १४३ दरम्यान म्हणजे कोठें हे त्या त्या काळच्या समाजाच्या भूमिकेवर अवलंबून राहिल.
 १४४ ज्ञान्याच्या नीति-सूत्रावावत प्रांथिक कल्पना अनर्थकारक.

(३)

- १४५ प्रस्तुत श्लोकाकडे पाहण्याची दुसरी दृष्टि. स्थित-प्रज्ञ भावावस्थेत सर्वं शुभ पाहतो.
 १४६ शुभ+अशुभ=शुभ. कारण, अशुभ=०
 १४७ अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचे मरण मिथ्या, केवळ एक शुभ सत्य, ह्याचें नाव भावावस्था.

व्याख्यान १५ वें

पृष्ठे ११५-१२३

(१)

- १४८ स्थित-प्रज्ञ लक्षणांचा उपसंहार. स्थितप्रज्ञाला कौण्ठेय च कामना नाहीं, जिजीविषा नाही.
 १४९ भुमूर्खा हि नाहीं, मरणाची भीति हि नाही.

१५० जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. ती गेली कीं
जीवन आनंदमय झालें.

१५१ 'चरति' पदानें हें च मुचविलें आहे.

(२)

१५२ 'चरति' म्हणजे 'विषयान् चरति' नव्हे.

१५३ 'चरति' म्हणजे आश्रम-संन्यास नव्हे.

१५४ 'चरति' म्हणजे विहार करतो--ज्ञानदेवांच्या भाषेत 'विचरे विश्व
होउनी । विश्वामाजी'.

१५५ कामना आणि जीवनाभिलाषा सुटल्यावर देह उरला तो केवळ
उपकारासाठी. तें च 'निर्ममो निरहंकारः' ह्या पदांनी सूचित केलें आहे.

(३)

१५६ पूर्वोक्त भावावस्थेहून आणि क्रियावस्थेहून वेगळी अशी ही स्थित-
प्रज्ञाची ज्ञानावस्था केवळ अवर्णनीय.

१५७ भावावस्थेत समग्रता आहे.

१५८ क्रियावस्थेत विवेक आहे.

१५९ ह्या तिन्ही अवस्था मिळून स्थित-प्रज्ञाची एकच अखंड वृत्ति.

व्याख्यान १६ वें

पृष्ठे १२४-१३३

(१)

१६० स्थित-प्रज्ञाच्या तिहेरी अवस्थेच्या मुळाशी ईश्वराचें त्रिविध स्वरूप.

१६१ ईश्वराचें पहिले रूप केवळ शुभ.

१६२ दुसरें, विश्वरूप.

१६३ तिसरें, शुभाशुभांच्या पलीकडचें, ब्रह्म-संज्ञित.

१६४ गीतेच्या परिभाषेत 'सत्', 'सदसत्', 'न सत्, नासत्'

१६५ तर्कानें सदसताच्या चार कोटी संभवतात. पैकी तीन च ईश्वराला लागूं.

(२)

१६६ ईश्वराचें आणि तदनुसार स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचे हें त्रिविध स्वरूप
'ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये' या श्लोकांत सूचित आहे.

१६७ त्याची च थोडी अधिक फोड.

१६८ बाह्य जीवनाकारात भेद दिसला, तरी सर्व च स्थित-प्रज्ञाना तिन्ही अवस्थाचा अनुभव असतो.

(३)

१६९ ह्या अवस्था परस्पर-संबद्ध, परस्परोपकारक अशा च आहेत.

१७० ह्या बाबतीत सनातन्याचा युक्तिवाद गैर-समजाचा.

१७१ क्रियावस्थेवर भावावस्थेचा परिणाम : दृष्टांत, सोन्याची आंगठी आणि सभेचा अध्यक्ष.

१७२ भावावस्थेवर क्रियावस्थेचा परिणाम : दृष्टांत, महारोगी-मेवा.

व्याख्यान १७ वें

पृष्ठे १३४-१४२

(१)

१७३ भावद्वारा क्रियेचे नियमन होते—अधिक विवरण.

१७४ तमे च ज्ञानद्वारा हि. त्यातून च निष्काम कर्मयोगाचा जन्म होतो.

१७५ 'मुक्तता निर्धारितां । लाभे आपुली चि मुक्तता' म्हणून स्थित-प्रज्ञाच्या अवस्थांचे ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक.

(२)

१७६ स्थित-प्रज्ञाची त्रिमूर्ती 'ॐ तत् सत्' ने सूचित.

१७७ पहिले पद ॐ. ॐ हा शब्द भावावस्थेच्या लब्धीमाठी भावनीय.

१७८ ॐ हे अक्षर वर्णमात्राचे प्रतीक

१७९ ॐ ची व्युत्पत्ति . ॐ हे एक घातुरूप.

१८० दुसरे पद तत्. ज्ञानावस्थेच्या प्राप्तीमाठी चितनीय.

१८१ तिसरे पद सत्—क्रियावस्थेच्या निष्ठीमाठी मेवनीय.

१८२ एकूण " ॐ तत् सत् " हा मंत्र व्यापक, अल्पित आणि परिशुद्ध जीवनाचा वाचक. तें च कीर्तना हि पूर्ण विचाराचें स्वरूप.

१८३ उदाहरणार्थ—मत्प्राप्त.

१८४ तें च एकूण जीवनास लागू.

(३)

१८५ सिंहावलोकन-अर्जुनाच्या प्रश्नाचा आकार आणि तदनुसार स्थितप्रज्ञ-लक्षणांचा प्रवाह.

व्याख्यान १८ वें

पृष्ठे १४३-१५२

(१)

- १८६ स्थितप्रज्ञ-लक्षणांची अनुभवसिद्ध फलयुक्ति.
१८७ 'स्थिति' शब्दाचे स्वारस्य.
१८८ आत्म-ज्ञान आणि ध्यान-समाधि ह्यांतील भेद. ध्यान उतरते.
१८९ आत्मज्ञान आणि इतर ज्ञाने ह्यांतील भेद. इतर ज्ञाने भाररूप.
१९० आत्मज्ञान, ध्यान आणि इतर ज्ञाने ह्यांचे अधिक विवरण.
१९१ ब्राह्मी स्थिति अंतकाली हि टिकते.
१९२ ब्राह्मी स्थितीत 'जर-तर' ला अवकाश नाही.
१९३ शंकराचार्यांचा विशेष अर्थ उपयुक्त पण अनवश्यक.

(२)

- १९४ गीतेचे परम लक्ष्य ब्रह्म-निर्वाण. ते च जीवित-साफल्य.
१९५ ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे देह फेकून देऊन व्यापक-तम होणे.
१९६ त्या च स्थितीत लोक-संग्रह परिपूर्ण होतो.
१९७ तेथे देह नाही. कारण, देहाची आवश्यकता नाही.

(३)

- १९८ बौद्धांनी निर्वाण हा निषेधक शब्द पत्करला.
१९९ वैदिकाना ब्रह्म-निर्वाण ही विधायक भाषा गोड वाटली.
२०० वस्तुतः दोन्ही एक च आहेत.

स्थितप्रज्ञ-दर्शन

स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणं

अर्जुन उवाच

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम्

श्रीभगवानुवाच

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः
वीतरागभयःक्रोधः स्थितधीर्मुनुरुच्यते

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत् प्राप्य शुभाशुभम्
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते

यत्ततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः

(२)

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत् मत्परः
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता

ध्यायतो विषयान् पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते
सङ्गात् संजायते कामः कामात् क्रोधोऽभी जायते

क्रोधात् भवति संमोहः संमोहात् स्मृतिविभ्रमः
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात् प्रणश्यति

राग-द्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन्
आत्मवश्यैर् विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना
न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम्

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी
यस्यां जाग्रति भूतानि ता निशा पश्यतो मुनेः

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं
समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत्
तद्वत् कामा यं प्रविशन्ति सर्वे
स शान्तिमाप्नोति न कामकामी

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश्चरति निस्पृहः
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति

एषा बाह्यी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति



स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें

अर्जुन म्हणाला

स्थिरावला समाधीत स्थित-प्रज्ञ कसा असे
कृष्णा सांग कसा बोले कसा राहे फिरे कसा

श्रीभगवान् म्हणाले

कामना अंतरांतील सर्व सोडूनि जो स्वयें
आत्म्यांत चि असे तुष्ट तो स्थित-प्रज्ञ बोलिला
नसे दुःखांत उद्वेग सुखाची लालसा नसे
नसे तृष्णा भय क्रोध तो स्थित-प्रज्ञ संयमी
सर्वत्र जो अनासक्त वरें वाईट लाभतां
न उल्लासे न संतापे त्याची प्रज्ञा स्थिरावली
घेई ओढूनि संपूर्ण विषयांतूनि इंद्रियें
जसा कासव तो अंगें तेव्हां प्रज्ञा स्थिरावली
निराहार-बलें बाह्य सोडी विषय साधक
आंतील न सुटे गोडी ती जळे आत्म-दर्शनें
करीत अरातां यत्न ज्ञात्याच्या हि मनास ही
नेती खेंचूनि वेगानें इंद्रियें दांडगीं चि कीं

त्यांस रोधूनि युक्तीनें रहावें मत्परायण
 इंद्रियें जिंकिलीं ज्यानें त्याची प्रज्ञा स्थिरावली
 विषयांचें करी ध्यान त्यास तो संग लागला
 संगंतूनि फुटे काम क्रोध कामांत ठेविला
 क्रोधांतूनि जडे मोह मोहानें स्मृति लोपली
 स्मृति-लोपें बुद्धि-नाश म्हणजे आत्म-नाश चि
 राग-द्वेष परी जातां आलीं हातांत इंद्रियें
 स्वामित्वें विषयीं वर्तें त्यास लाभे प्रसन्नता
 प्रसन्नतेपुढे सर्व दुःखें जाती झडूनियां
 प्रसन्नतेनें बुद्धीची स्थिरता शीघ्र होतसे
 अयुक्तास नसे बुद्धि त्यामुळें भावना नसे
 म्हणूनि न मिळे शांति शांतीविण कसें सुख
 इंद्रियें वर्ततां स्वैर त्यांमार्गे मन जाय जें
 त्यानें प्रज्ञा जशी नौका वाच्यानें खेंचली जळीं
 म्हणूनि इंद्रियें ज्यानें विषयांतूनि सर्वथा
 ओढूनि घेतलीं आंत त्याची प्रज्ञा स्थिरावली
 सर्व भूतांस जी रात्र जागतो संयमी तियें
 सर्व भूतें जियें जागीं ज्ञानी योग्यास रात्र तो

स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें

अर्जुन म्हणाला

स्थिरावला समाधींत स्थित-प्रज्ञ कसा असे
कृष्णा सांग कसा बोले कसा राहे फिरे कसा

श्रीभगवान् म्हणाले

कामना अंतरांतील सर्व सोडूनि जो स्वयें
आत्म्यांत चि असे तुष्ट तो स्थित-प्रज्ञ बोलिला

नसे दुःखांत उद्वेग सुखाची लालसा नसे
नसे तृष्णा भय क्रोध तो स्थित-प्रज्ञ संयमी

सर्वत्र जो अनासक्त वरे वाईट लाभतां
न उल्लासे न संतापे त्याची प्रज्ञा स्थिरावली

घेई ओढूनि संपूर्ण विषयांतूनि इंद्रियें
जसा कासव तो अंगें तेव्हां प्रज्ञा स्थिरावली

निराहार-बळे वाह्य सोडी विषय साधक
आंतील न सुटे गोडी ती जळे आत्म-दर्शनें

करीत असतां यत्न ज्ञात्याच्या हि मनास ही
नेती खेंचूनि वेगानें इंद्रियें दांडगीं चि कीं

स्थितप्रज्ञ-दर्शन

व्याख्यान १ ले

(१)

१. गीतेन स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांचें चिन्नेय स्थान.

स्थितप्रज्ञाची लक्षणे हा गीतेतील अविनाय प्रसिद्ध विभाग आहे. अगदी प्राचीन काळापासून आर्य-नागार्जन इतकी प्रसिद्धि प्राप्त: गीतेतील दुसऱ्या कोणत्याच विभागाच्या साक्षरी नसते. याचें कारण आहे. स्थितप्रज्ञ हा गीतेचा आदर्श पुरुष-विशेष आहे. तो शब्द हि गीतेचा त्याग शब्द आहे. गीतेच्या पूर्वीच्या ग्रंथात तो गाढवत नाही. गीतेच्या नंतरच्या ग्रंथात तो भरपूर गाढवतो. स्थितप्रज्ञाप्रमाणे गीतेत आदर्श पुरुषांची दुसरी हि वर्णने आहेत. ब्रह्मयोगी, शैवन्-मुक्त, योगारूढ, भगवद्-भक्त, गुणातीत, शान-निष्ठ इत्यादि अनेक नावांनी अनेक आदर्श पित्रे निरनिराळ्या टिकाणीं आलेली आहेत. पण ते आदर्श इतरांनीं हि मांडलेले आहेत. ते आदर्श गीतेनें विन्न भिन्न गांधना मागताना सद्गुरुपंगाने उपस्थित केले आहेत. ते स्थित-प्रज्ञाहून कोणी वेगळे पुरुष आहेत, असें नाही. स्थितप्रज्ञाचेच ते अनेक पैलू आहेत. त्या सर्वांच्या वर्णनांत स्थितप्रज्ञाचें लक्षण गीतेनें प्राप्त: झुटें नरी गांवलेलेच आहे. उदाहरणार्थ, पांचव्या अध्यायात संन्यागी अथवा योगी पुरुषाच्या वर्णनांत 'स्थिर-बुद्धिः' असा शब्द घातला आहे. चाराव्या अध्यायात भक्तांच्या लक्षणांची गमाति 'स्थिर-व्रतिः' या शब्दाने केळी आहे.

न भंग पावे भरतां हि नित्य
समुद्र घेतो जिरवूनि पाणी
जाती तसे ज्यांत जिरूनि भोग
तो पावला शांति न भोग-लुब्ध

सोडूनि कामना सर्वं फिरे होऊनि निःस्पृह
अहंता ममता गेली झाला तो शांति-रूप चि

अर्जुना स्थिति ही ब्राह्मी पावतां न चळे पुन्हां
टिकूनि अंत-काली हि ब्रह्म-निर्वाण भेळवी

बुद्धीची स्थिरता झाल्याखेरीज कोणता च आदर्श पुरा होत नाही. म्हणून हें प्रकरण इतकें महत्त्वाचे मानलें जातें. जीवन्-मुक्तीच्या सिद्धीदालल पुरावा दाललविषयाच्या प्रसंगी भाष्यकारानी स्थित-प्रज्ञाची लक्षणें पुढें केली आहेत. अंतिम आदर्शाचें, ध्येय-भूतीचें, माधकाच्या दृष्टीनें केलेले इतके खुलासेवार विवेचन असे हे एक च आहे.

२. पूर्व-भूमिका : सांख्य-बुद्धि आणि योग-बुद्धि.

स्थितप्रज्ञाची लक्षणें समजण्याला तत्पूर्वीची भूमिका लक्षांत घेणें उपयोगाचें आहे. हें प्रकरण गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अंती आलेले आहे. यापूर्वी विवेचनाचे दोन विभाग येऊन गेले आहेत. (१) सांख्य-बुद्धि म्हणजे आत्मज्ञान किंवा ब्रह्मविद्येचें शास्त्र आणि (२) योग-बुद्धि म्हणजे आत्मज्ञानाला अनुसरून जीवनाची कला. शास्त्र आणि कला मिळून ब्रह्मविद्या परिपूर्ण बन्याची कोणत्या हि विद्येचे असें च आहे. उदाहरणार्थ, संगीत-विद्या. संगीत-विद्येचे शास्त्र शिकला, पण संगीत गळ्यांतून काढण्याची कला साधली नाही, तर तें संगीत कोणाच्या कामी येईल ? उलट पक्षी, गळ्यांत कला तर आहे, पण शास्त्रज्ञान नाही ; म्हणजे प्रगतीचा मार्ग खुटला. ती च स्थिति अध्यात्म-विद्येची, म्हणजे च माणसाच्या जीवनाची. माणसाचें तत्त्वज्ञान त्याच्या बुद्धीत गुप्त राहिल. प्रकट त्याचे आचरण होईल. त्याच्या आचरणावरून च त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें माप जगाला आणि त्याला हि कळायचें. आचरणांत आणि ज्ञानांत अंतर राहो, पण विरोध तर असतां च कामा नये. आणि अंतर हि सतत तोडत राहिले पाहिजे. हे कार्य योग-बुद्धीचें. तुलसीदासानी सताच्या ठिकाणी एका त्रिवेणीची कल्पना केलेली आहे. भक्ति गंगा आणि कर्मयोग यमुना अशा उपमा देऊन ब्रह्म-विद्येला त्यानी गुप्त सरस्वतीची जागा दिली आहे. ब्रह्म-विद्या ही नेहमी स्वरूपानें अप्रकट च रहायची, असें त्या उपमैंत सुचविले आहे. योग-बुद्धि तिला प्रकट करणार. साधकाला प्रत्यक्ष मार्ग-दर्शन करणारी योग-बुद्धि. सांख्य-बुद्धि ही योग-बुद्धीला

पायासारखी आहे. पायाशिवाय पर बनायचे नाही, पराशिवाय पाया कामाला यायचा नाही. आगकाडीत आग अव्यक्त स्वरूपात असते. काडी ओढली म्हणजे ती प्रकट होते. अव्यक्त विजेचें कार्य मूक्य बुद्धीला च कळायचें. ती च व्यक्त झाली, म्हणजे तिचें सामर्थ्य कोणी हि पाहून घ्यावें. सांख्य-बुद्धि आणि योग-बुद्धि यांचा परस्पर-संबंध हा असा आहे.

३. योग-बुद्धीचा शैवटचा टप्पा स्थिर समाधि, म्हणजे च स्थित-प्रज्ञता.

योग-बुद्धीचे पहिले स्वरूप म्हणजे कर्तव्य-निश्चय. कर्तव्य-निश्चय झाल्याखेरीज साधनेचा आरंभ च होत नाही. निश्चयानंतर एकाग्रता, म्हणजे साधनेची तन्मयता, फळाकडे लक्ष न देता साधनेत गडून जाण्याची वृत्ति, साधनेकशरणता किंवा साधन-निष्ठा हा दुसरा टप्पा. त्याच्या पुढला टप्पा चित्ताची निर्विकार दशा किंवा समता म्हणजे च समाधि. ती च स्थिर अचल झाली, कोणत्या हि ज्ञातानें न डगमगणारी झाली, म्हणजे स्थितप्रज्ञावस्था प्राप्त होते. विकाराची, विचारांची किंबहुना वेदवचनांची हि ज्याच्यावर सत्ता उरलेली नाही, ज्याची समाधि अढळ झाली, स्थिरावली, तो स्थितप्रज्ञ. याप्रमाणें हे योग-बुद्धीचे चार टप्पे आहेत : (१) साधन-निश्चय (२) फल-निरपेक्ष एकाग्रता (३) समता किंवा समाधि (४) स्थिर समाधि. असंड, निश्चळ आणि सहज. ती च स्थित-प्रज्ञावस्था.

४. तद्-विषयक जिज्ञासा.

योग-बुद्धीचा अंतिम परिपाक स्थिर समाधीत, स्थित-प्रज्ञतेंत होतो, या भगवंताच्या विवेचनांतून प्रश्नवीज लाभून, म्हणजे ते च शब्द पकडून, समाधीत स्थिरावलेला हा स्थित-प्रज्ञ कसा असतो हे जाणण्याकरता अर्जुनाने प्रश्न केला.

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिरस्य केशव

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत् ब्रजेत किम्

असा स्थितप्रज्ञाचें लक्षण काय, तो बोलतो कसा, राहतो कसा, फिरतो कसा

तें सर्व सांगा, असें तो म्हणाला. त्याच्या उत्तरात भगवतांनी स्थित-प्रज्ञाची लक्षणे सांगितली, जी आपल्या चर्चेचा विषय झाली आहेत.

(२)

५. समाधि दुहेरी : वृत्तिपर आणि स्थितिपर.

भगवंताचें विवेचन पाहण्यापूर्वी येथील समाधि शब्द नीट समजून घेतला पाहिजे. कारण, तो शब्द चांगला च घोटाळा करतो समाधि म्हणजे ध्यान-समाधि असा सामान्यतः अर्थ केला जातो. अमुक माणूस समाधीत आहे, म्हणजे जें चिंतन तो करून राहिला आहे, त्याखेरीज दुसऱ्या कशाची हि त्यास संवेदना नाही, असे जर असलें, तर समाधिरथ पुरुष बोलतो कसा, चालतो कसा, हा अर्जुनाचा प्रश्न च उडून गेला ! ही अडचण लक्षात आल्यामुळें काही टीकाकारांनी स्थित-प्रज्ञाच्या दशेचे दोन विभाग पाडले आहेत. (१) स्थित-प्रज्ञ समाधीत असताना कसा वागतो आणि (२) तो समाधीत नसताना कसा वागतो, असे दुहेरी विवेचन त्यांनी केले आहे. विवेचन कल्पक आहे. पण त्यात विचारदोष आहे. गीतेंतली या ठिकाणची समाधि वेगळ्या प्रकारची आहे, ह्याची जाणीव त्यात नाही चढणारी उतरणारी समाधि ही ध्यान-समाधि आहे. स्थित-प्रज्ञाची समाधि वेगळी आहे. ती ज्ञान-समाधि आहे. ती चढत नाही किंवा उतरत नाही. “नंनां प्राप्य विमुह्यति” असे तिचें वर्णन केले आहे. म्हणजे ती स्थिति आहे वृत्ति नव्हे. ध्यान-समाधि ही वृत्ति आहे ती चार चार दिवस टिकली तरी उतरण्याची अपेक्षा आहे. तशी ही समाधि नाही.

६. स्थित-प्रज्ञाची समाधि वृत्ति नव्हे.

स्थित-प्रज्ञाची समाधि वृत्ति नव्हे. ती निवृत्ति आहे. निवृत्ति शब्दाला आमची मंडळी धावरतात. ते म्हणतात, “हे तर स्वस्थ बसणें आले.” पण तें खरें नाही. स्वस्थ बसण्याची मुद्रा एक वृत्ति च आहे.

स्थित-प्रजाच्या ठिकाणी ती हि वृत्ति नाही. तो सर्वप्रकारे निवृत्त आहे. याचा अर्थ तो ध्यान करणार नाही, असा नाही एखाद्या सेवेच्या कार्याचे चिंतन करण्याकरिता अथवा रिकामपणी तो कांही काल ध्यानादि करील. पण तें त्याचें लक्षण नाही. स्थिर-बुद्धि हे त्याचे लक्षण आहे. कर्म-योग हें जसें एक उपयुक्त साधन आहे, तसे ध्यान हि उपयुक्त साधन आहे; पण कर्म-योगाप्रमाणें च ध्यान हि स्थितप्रजाची स्थिति नव्हे.

७. ह्याविषयी गोता आणि योग-सूत्रें ह्यांची एक-चाक्ष्यता.

पतंजलीच्या शास्त्रामुळें समाधि शब्दाचा ध्यान-समाधि असा अर्थ रूढ झाला आहे. पण ध्यान-समाधि पतंजलीनें देखील शेंवटची स्थिति मानलेली नाही. पतंजलीची सूत्रें हे एक मुख्यस्थित आणि अनुभवाचे शास्त्र आहे. त्याच्या एकूण १९५ सूत्रांपैकी पहिली तीन सूत्रे सारभूत आहेत. ब्रह्म-सूत्रांत जरी चतुःसूत्री, तशी योग-सूत्रात ही तिसूत्री आहे : (१) अथ योगानु-शासनम् (२) योगश् चित्तवृत्ति-निरोधः (३) तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽ यस्थानम् या तीन सूत्रात सर्व शास्त्र थोडक्यात मंपले आहे. पण त्यांत ममाधीचें तर नांव च नाही प्राप्तव्य योग असून चित्तवृत्ति-निरोध ही त्याची व्याख्या केलेली आहे. समाधि म्हणजे ध्यान-समाधि ही हि एक वृत्ति असून तिचा उपयोग वृत्ति-निरोधरूप योगाच्या लब्धीसाठी शिरोमणि साधन म्हणून पतंजलीनें यांजला आहे 'श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञा-पूर्वकः' ही त्याची योगावर चढण्याची शिडी आहे. आरभी श्रद्धा, तीतून वीर्य म्हणजे उत्साह, तत्पूर्वक स्मृति म्हणजे आत्मस्मरण, तत् परिपाक तन्मयत्तरूप ध्यान-समाधि, तीतून प्रज्ञा, ती च स्थिरावली म्हणजे योग या पायऱ्यांनी योग लाभतो, असे त्यानें स्पष्ट म्हटले आहे. म्हणजे योगाच्या प्राप्तीकरतां समाधीच्या नंतर प्रज्ञा सांगितली आहे. हा प्रज्ञा शब्द पतंजलीनें गीतेंतून च उचलला आहे. अर्जुनाच्या प्रश्नापूर्वीच्या श्लोकांत समाधींत बुद्धि अपल झाली म्हणजे तुला योग लाभेल, असे भगवंतानी म्हटले आहे. योग हा च पतंजलीचा शेंवटचा

शब्द आहे. त्याचें साधन त्यानें प्रज्ञा हे सांगितलें आहे. प्रज्ञा-लब्धीचें साधन समाधि हे सुचविलें. समाधीचें ध्यान-स्वरूप जाऊन तिला नेहमीच्या सहज स्थितीचें स्वरूप येते. ही प्रज्ञा होय. याप्रमाणें पतञ्जलीच्या मूत्रांचा व गीतेच्या विवेचनाचा समन्वय आहे.

(३)

८. 'स्थित' प्रज्ञेत कंप आणि चकृता नाहीं.

स्थित-प्रज्ञाच्या कल्पनेत बुद्धि-वादाची पराक्वाष्ठा झालेली आहे. बुद्धि, निखळ बुद्धि, हे बोधाचे साधन मानण्यांत आले आहे. राग-द्वेषादि विकारापासून अलिप्त बुद्धि हे ज्ञानाचें खरे साधन होऊ शकतें. आपण म्हणतो, अमुक गोष्ट माझ्या बुद्धीला पटत नाही. गीता म्हणते, माझ्या बुद्धीला म्हणू नकोस ; माझी हे विनोपण वगळून नुसती निखळ बुद्धि काय म्हणते तें पहा. माझेपणांत अहंकार आहे, विकार आहे, संस्कारांची गुलामगिरी आहे, परिस्थितीचें बधन आहे तू 'मद्-बुद्धिवादी' आहेस की बुद्धिवादी आहेस ? बुद्धि विकार-रहित झाली, सर्व उपाधीपासून अलग शाली, म्हणजे ती स्थित होते. स्थित होते, म्हणजे ताठ उभी राहते. डळमळत नाही. तिच्यांत कंप राहत नाही. 'सोऽपिक्वमेन योगेन युज्यते' त्याला निष्कंप योग लाभतो, असें पुढें दहाव्या अध्यायात म्हटले आहे, त्याचा अर्थ हा च. बुद्धीला जरासा हि कंप किंवा डळमळीतपणा, कचरटपणा, घाबरटपणा, अनिश्चय उरतां कामा नये. तर च ती बुद्धि काम देईल आणि तर च ती बुद्धि म्हणायची. स्थित शब्दाचा दुसरा अर्थ सरळ हा आहे. बुद्धि अगदी सरळ हवी. तिला जरासा हि वांकडेपणा असू नये. चरल्याच्या चातीला बारीक सूत कातताना जसा थोडासा हि वांकडेपणा चालत नाही, ती अगदी सरळ असली तर च काम देते, तसे च बुद्धीचे आहे. चरल्याची सरळ चात ही स्थित-प्रज्ञाच्या बुद्धीला उत्कृष्ट उपमा आहे. सरळ चातीला इंद्रजीत द्रू म्हणतात. त्या शब्दात मोठी खुबी आहे. ज्या चातीत यत्किंचित् हि

वक्रता नाही, ती द्रू म्हणजे अचूक म्हटली जाते. तशी बुद्धि द्रू म्हणजे अचूक असली पाहिजे.

९. कंठ आणि वक्रता ह्यांचे अधिक विश्लेषण.

कम्प आणि वक्रता या दोघांचे थोडेसे पृथक्-करण केले पाहिजे. वस्तुतः हे दोन्ही मिळून एक च दोष आहे चरख्याच्या चातीवरून ते लक्षात येते. जी चात वाकडी असते, ती च कापते. तसें च बुद्धीचे. सरळ बुद्धि कधी च कांपत नाही. अशा प्रकारे कम्प आणि वक्रता हीं एकरूप असली, तरी विचाराकरतां त्यांचा पृथक्-पृथक् अर्थ लक्षांत घ्यायला पाहिजे. सूक्ष्म पाहिले, तर असें दिसून येईल, की कम्प हा मुख्यतः बुद्धीचा दोष असून वक्रता हा मनाचा दोष आहे. मन हा एक प्रकारें बुद्धीचा च भाग असला, तरी विचाराकरतां त्याला बुद्धीपासून वेगळें करण्यात येते. लहान मुलांचें मन अगदी सरळ असतें, म्हणून ते अतिशय वेगानें ज्ञान ग्रहण करूं शकतें म्हणून ज्ञान-दृष्टीनें ऋजुता हा सर्वांत महत्त्वाचा गुण समजला पाहिजे. ऋजुतेशिवाय निश्चित आणि निष्कंप ज्ञान लाभणार नाही. अर्जुन शब्दाचा अर्थ हि मुळांत ऋजु-बुद्धीचा असा च आहे.

१०. बुद्धि आणि प्रज्ञा ह्यांतील भेद.

गीतेचा प्रज्ञा शब्द विशेष अर्थाचा द्योतक आहे. बुद्धि शब्द सामान्य. बुद्धि माणसाच्या मनोविकाराप्रमाणें पालटणारी असते. माणसाच्या मानसिक कल्पनांचे रंग त्याच्या बुद्धीवर चढतात. ही रंगीत बुद्धि विनचूक निर्णय देण्याचे कार्य करू शकत नाही. जिच्यावर मानसिक कल्पनांचे, विकारांचे, आवडी-नावडीचे, वृत्तीचे रंग चढलेले नाहीत, अशी निव्वळ ज्ञानाचे कार्य करणारी जी बुद्धि, ती प्रज्ञा होय. प्रज्ञा तटस्थ असते. नेमकें वस्तु स्वरूप लक्षात घेऊन ती निर्णय देत असते. बुद्धीवर रंग चढले म्हणजे एका च बुद्धीच्या अनेक बुद्ध्या बनतात. दयेचा रंग चढला, म्हणजे ती दया-बुद्धि. द्वेषाचा रंग चढला, म्हणजे ती द्वेष-बुद्धि. अशा अनेक बुद्ध्या

माणसाला अनेक घाजूनी ओढण्याचें, त्रास देण्याचें, व्याकुळ बनविण्याचें, खिळखिळा धारण्याचे मात्र काम करीत असतात. अशा हजार बुद्ध्या मार्ग-दर्शनाच्या कामी कुचकामाच्या होत. शुद्ध-बुद्धि म्हणजे च प्रज्ञा नेमका निर्णय देते. कारण तिला स्वतःचा रग नसतो ती थर्मामीटरसारखी अमने थर्मामीटरला स्वतःला ताप आलेला नसतो, म्हणून च तो इतराच्या तापाचे मापक होऊ शकतो

११ शरीर-शक्तीहून बुद्धि-शक्तीची विशेषता.

बुद्धि कोणाच्या ठिकाणी कमी असो, कोणाच्या ठिकाणी अधिक असो, त्याचे महत्त्व नाही महत्त्व आहे स्वच्छ बुद्धीचे अग्नीची एक लहानशी ठिणगी असली तरी ती कार्यकारो होऊ शकते ती कापराच्या ढिगाला जाळू शकते उलट पक्षी, भला मोठा कोळसा असला तरी तो दवून जातो. बुद्धीच्या कमीजास्तपणाचा प्रश्न नाही निखळ बुद्धीची एक लहानशी ठिणगी, एक लहानशी ज्योत असली तरी पुरे बुद्धीच्या शक्तीची ही च खुबी आहे शारीरिक शक्तीचे तसे नाही एखाद्या काडी-पॅलवानाला या जन्मी गामा होता येईल की नाही, याची धका येऊ शकेल एखाद्या अल्प-बुद्धि माणसाला राष्ट्राचा कारभार चालविण्याचे नेतृत्व साधणे सभवनीय होणार नाही पण अगदी अल्पबुद्धीच्या आणि अशिक्षित माणसाला हि या जन्मात स्थितप्रज्ञ होण्याची शक्यता नि मशय आहे त्याला भाराभर बुद्धीची गरज नाही. प्रज्ञेची एक ठिणगी पुरे भारी बुद्धि जगाचा कारभार आणि उलाढाल वाटेल तेपढी करो, पण त्रिभुवनाला खाक करण्याचें सामर्थ्य मात्र प्रज्ञेच्या ठिणगीचे आहे

व्याख्यान २ रें

(१)

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनो-गतान् ।
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थित-प्रज्ञस् तदोच्यते ॥

१२. समाधीचें आणखी थोडें विवेचन.

अर्जुनाचा प्रश्न आपण पाहिला प्रज्ञा म्हणजे काय, ममाधि म्हणजे काय, याचा हि विचार केला. प्रज्ञा म्हणजे सामान्य बुद्धि नव्हे; जिचा कल केवळ निर्णयाकडे अनतो, ती बुद्धि. ही प्रज्ञा 'स्थित' म्हणजे ताठ उभी पाहिजे ताठ उभी म्हणजे निश्चित आणि सरळ. 'समाधि' म्हणजे ध्यान-ममाधि नव्हे, हें हि आपण पाहिले. 'ममाधि' शब्दाचें आणखी थोडें विवेचन करणें उपयोगी आहे. 'समाधि' शब्दात 'सम्' आणि 'आ' हे उपसर्ग आणि 'धा' हा धातु आहे. समाधान शब्दाची हि व्युत्पत्ति हो च आहे. चिन्ताच्या समाधानाची स्थिति म्हणजे समाधि. समाधान म्हणजे सम-तुलन. तराजूची दोन्ही पारडी बरोबर सारखी असली म्हणजे तराजू समतोल आहे, तराजूचे समाधान आहे, म्हणावयाचें. तराजूच्या दाडीप्रमाणें चित्ताची समतोल, अचल व शांत स्थिति झाली, म्हणजे त्याचें समाधान झाले. ही समाधि नेहमी टिकणारी असते. ती कधी च भंग पावत नाही. या स्थितीला बिलकुल धारा नसतांना तेवत राहणाऱ्या दिव्याची उपमा पुढें सहाव्या अध्यायांत दिली आहे. ह्याला च दीपनिर्वाण म्हणतात. दीपनिर्वाण याचा अर्थ

बुद्धीत तेढ नको, ओढाताण नको. बुद्धीनें सागावें, मनानें करावें. निर्णयाचें काम बुद्धीचें. बुद्धि हें कायदे वनविणारे खातें. मन हें अमलबजावणी करणारें खातें. त्याने बुद्धीच्या धोत्रात मुळी ढवळाढवळ करतां कामा नये. ज्याचे काम त्याने करावें. लाडू गोड लागतो का कडू, तो खाण्यास योग्य आहे का अयोग्य, तेवढे च जिभेनें पहावें. लाडू किती खावा, हे ठरविण्याचें काम तिचें नाही. तिनें उणीच तो घाट घालूं नये. त्या च प्रमाणें मनानें बुद्धीला अनुसरून वागले पाहिजे. तें हळू हळू बुद्धीत लीन झाले पाहिजे. मनरूपी कामनांच्या गाठोड्यांतील एकेक चिंधी काढून टाकली की गेलें तें गांठोडें. म्हणजे मन हे जिरलें, विरले, मुरले, बुद्धीशी एकरूप झालें. हा खरा मनोनाश. मनोनाश म्हणजे मनाच्या शक्तीचा नाश नव्हे. मनोनाश म्हणजे मनानें बुद्धीला अनुसरणें. बुद्धीचा निर्णय विनतत्रार अमलांत आणणें. अमलबजावणी करण्याची मनाची शक्ति नाहीशी करण्याची गरज नाही. ती शक्ति कायम ठेवायची आहे. पण मनातील कामनाचा मात्र समूळ नाश करावयाचा आहे. अशा प्रकारें मनांतील सर्व कामनांचा संपूर्ण त्याग करणें हे स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचें निपेधात्मक अंग झाले

१५. विधायक व्याख्या : आत्म-दर्शन.

आतां व्याख्येच्या विधायक अंगाचा विचार करू. "आत्मन्वेवात्मना तुष्टः" हे विधायक लक्षण आहे. स्थित-प्रज्ञ आत्म्यात च संतुष्ट असतो. बाहेरच्या देखाव्यापेक्षा आतल्या दृश्यानें च तो तृप्त होतो. वस्तुतः बाहेरच्या दृश्यापेक्षा आतले दर्शन च जास्त सुंदर व भव्य आहे. कवि ज्या दृश्याचें वर्णन आपल्या काव्यांत करतो, प्रत्यक्ष त्या दृश्यापेक्षा हि त्याचें तें वर्णन जास्त मधुर असतें. ह्याचे कारण, त्याचें तें ध्येयवादमय अंतरंग बाह्य मृष्टीपेक्षां रमणीय असतें, हे च होय. तें रमणीय आत्म-दर्शन या विधायक लक्षणात मुचकिले आहे. ही दोन्ही लक्षणे मिळून स्थित-प्रज्ञाचें संपूर्ण दर्शन होतें. तो कामनांचा त्याग करतो आणि संतोषाचा झरा त्याच्या आत च असतो.

कामनेत आनंद नाही, हे त्याच्या चिंतात ठसलेलें असते. आणि खरोखर च कामनेत आनंद किंवा समाधान आहे का, हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. कामनेने शांति, शीतलता, समाधान लाभतें, असा अनुभव नाही. उलट तिनें मनाची सारखी तळमळ होत राहते तळमळ माणसाला बेंचन करते. तळमळ आग लावते. म्हणून कामना गेली की शीतलता कमी होईल, असा धास्तीचे मुळी च कारण नाही कामनेत समाधान आहे असा भास होतो, तो भास च आहे. आनंद कामनेच्या तृप्तीत म्हणजे च पर्यायानें तिच्या अभावांत असतो कामना पूर्ण होणें म्हणजे एक प्रकारे ती शमणें, नाहीशी होणें आनंदाचे स्थान कामना नसून कामनेतून मुक्ति हें आहे, असें विचारानें लक्षात येण्यासारखें आहे म्हणून यें कामनाचा संपूर्ण त्याग आणि आत्म्यात च म्हणजे आपल्या स्व-रूपात च सतोप, अने दुहेरी लक्षण सांगितले आहे.

१६. आत्म-दर्शन च कामना-न्याग परस्परांचीं कार्य-कारणें.

येथें सांगितलेले दुहेरी लक्षण विधायक व निषेधक आहे एवढें च नसून त्यात दुनऱ्या हि प्रकारचा दुहेरी अर्थ आढळणारा आहे यांतलें पहिलें प्रारंभिक आणि दुसरे प्रगत स्वरूपाचें आहे, असे हि म्हणता येईल. आधी साऱ्या कामना सोडून देणें हे साधनरूप आहे दुसरे लक्षण कामना-न्यागांतून लाभलेल्या स्थितीचें चोनक आहे म्हणून पहिले साधनरूप प्राथमिक, दुसरे त्याचे फलितरूप प्रगत. “बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा दिन्दत्यात्मनि यत् सुखम्” बाह्य विषयांतून चित्त अलग झालें, म्हणजे मग आत काय आनंद भरला आहे याची कल्पना येते; या वाक्यात गीतेनें हा क्रम सुचविला आहे याच्या उलट स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणात च पुढें असे हि सांगितलें आहे, की जसजसे आत्मदर्शन होत जातें तसतसा कामनेचा रग मुक्त जातो म्हणजे आत्मदर्शन हे साधन, आणि कामना-नाश हें त्याचे फल, असा अर्थ झाला त्या वृष्टीनें “आत्मन्येवात्मना तुष्टः” हें मूलभूत लक्षण मानतां येईल आत्म-सुप्ति चित्त नाही.

कामनांचा त्याग दिसून पडतो. अमुक माणसाच्या ठिकाणी कामना दिसत नाही, हे त्याचें प्रकट लक्षण आहे. आत्म-मंतोपाची ही खूण व परिणाम आहे. म्हणून तें फल-स्वरूप म्हणता येईल. पण आधी आत्म-दर्शन, की आधी कामना-त्याग, असा वाद करणें च व्यर्थ आहे. आधी वी, की आधी ज्ञाड, यासारखा च हा वाद आहे. आत्म-दर्शन व कामना-त्याग ही परस्परांचीं कार्य-कारण आहेत.

(२)

१७. कामना-त्यागाच्या चार प्रक्रिया.

या ठिकाणीं सर्व कामनाचा नि.शेष त्याग सांगितला आहे. म्हणजे कामना ही एक कांट्यासारखी च लेखली आहे. काटा सोन्याचा असला तरी सलणार च. सुरी सोन्याची झाली तरी जीव घेणार च. म्हणून ज्ञाडून सर्व कामना काढून टाकल्या पाहिजेत, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पण काही कामना राहू देण्यास गीतेची हरकत नाही, असें गीतेच्या च आधारावर सांगितले जाते. “ घर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ” हे वचन प्रमाणादाखल दाखविण्यात येते. तेव्हा या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. या दोन वचनांत खराखुरा विरोध च नाही. एका वाक्यात ज्या मुक्कामावर आपल्याला पोचावयाचे आहे, त्या मुक्कामाचा निर्देश आहे. कामनाचा नाश कोणत्या प्रकारं करावयाचा हे दुसरे वाक्य सुचवीत आहे. कामना-नाशाच्या प्रक्रियेचे साधारणपणें चार प्रकार आहेत : (१) विस्तारक प्रक्रिया (२) एकाग्र प्रक्रिया (३) सूक्ष्म प्रक्रिया आणि (४) विशुद्ध प्रक्रिया.

१८. कर्म-योगाची विस्तारक प्रक्रिया.

(१) विस्तारक प्रक्रिया. कामना ही व्यक्तिगत असते तिला सामाजिक स्वरूप देणें, ही कर्मयोगांतली कामना-नाशाची एक युक्ति आहे. समजा एका खेड्यात राहणाऱ्या गृहस्थाला स्वतःच्या मुलाला शिक्षण घ्यावें आहे. त्यानें गावांत पाळा च पाढ्याचें ठरवावें. स्वतःच्या मुलाच्या

शिक्षणाबरोबर इतर हि मुलाच्या शिक्षणाची सोय करावी. अशा रीतीने आपल्या कामनेला सामाजिक रूप द्यावे. जुन्या भाषेत दुसरे उदाहरण देतो. मांस खाण्याची इच्छा कोणाला होत आहे. त्याना सांगितले, मांस खायचे च असेल तर यज्ञ करा. यज्ञ केला म्हणजे इतरांना खाऊ घालून यज्ञशिष्ट तुम्ही खाल. घरांत बायका असे च करतात. गोड खायची इच्छा सर्वांना च असते. घरांत गोड करतात. बायका इतर सर्व माणसांना पोटभर घातल्यानंतर उरलें-मुरलें स्वतः खातात. त्याच्या वाटचाला श्रम च येतात. याप्रमाणें स्त्री आपल्या कामनेला कुटुंबव्यापी स्वरूप देते. ही कर्मयोगाची कामना-नाशाची युक्ति आहे. व्यक्तिगत वासनेला सामाजिक स्वरूप द्यावें, म्हणजे ती विस्तृत होता होतां विरून जाईल, असा या प्रक्रियेचा रोख आहे.

१९. ध्यान-योगाची एकाग्र प्रक्रिया.

(२) एकाग्र प्रक्रिया. तुमच्या मनातील अनेक वासनात तुलना करून त्याच्यापैकी सगळ्यात प्रबळ कोणती तें शोधा. बाकीच्या वासना सोडून त्या च एका वासनेचा ध्यास लागू द्या. तिच्या च ठिकाणी चित्त एकाग्र करा. कोणा विद्यार्थ्याला अनेक वासनाबरोबर समजा वेदाभ्यासाची हि इच्छा आहे. पण ती इतर वामनापेक्षां बलवान् आहे. तो गुह्यगुही जाऊन राहील, मिळेल तें अन्न खाऊन अभ्यास करील, म्हणजे गोड खाण्याची वासना मारून टाकील. अशा रीतीने आपली जी मुख्य वासना असेल, ती प्रमाण समजून तिच्या अनुरोधाने सगळें जीवन बनवायचे, ही ध्यानयोगाची युक्ति आहे विद्येची तीव्र इच्छा असलेल्या विद्यार्थ्यांत आपण ती पाहतो इतर वासनाचा निग्रह करून तो विद्येसाठी त्रास सोसतो. “मुखाग्निः कुतो विद्या, कुतो विद्याग्निः सुखम्” असें व्यासानी वर्णन च केलें आहे आम्ही तर जाहिरात देत असतो, की आमच्या छात्रालयांत सुखसोयी व विद्या दोन्ही आहेत. ही भाषा च चुकीची आहे. सुखाकडे लक्ष असेल तर विद्येकडे राहणार नाही. आपल्या वामनाची बिल्हे करून जी सर्वात प्रबळ वासना असेल, तिच्यावर एकाग्र व्हा आजचे भौतिक प्रयोगी वैज्ञानिक असें च करतात. आपल्या प्रयोगावर

सगळी शक्ति व लक्ष एकवटतात. हा ध्यान-योग. इतर वासनांचा निरास करून एका वासनेवर केंद्रित व्हायचें, नंतर ती हि सोडायची, अशी ही युक्ति आहे. एकाग्रता साधल्यावर पुढें त्या हि वासनेचा त्याग करून मोकळें व्हावयाचें.

२०. ज्ञान-योगाची सूक्ष्म प्रक्रिया.

(३) सूक्ष्म प्रक्रिया. या प्रक्रियेंत स्थूल वासना सोडा व सूक्ष्म धरा, अशी युक्ति सांगण्यात येते. नटण्याची हास वाटते, तर शरीर नटविण्या-ऐवजी अंतरंग नटवा व मजवा. आपली बुद्धि सजवा, चतुर बना, नवीन विद्या मिळवा, कला संपादन करा. शरीराच्या ढोबळ शृंगारापेक्षां हा चौद्विक शृंगार सूक्ष्म आहे. या हि पेक्षा सूक्ष्म शृंगाराचा प्रकार म्हणजे हृदयाला शुभ गुणानी मडित करणें. शरीराला सुगंधित करणाऱ्या अंतरा-पेक्षा बुद्धीचें चातुर्य हें जास्त सुगंधी अत्तर, आणि त्या हि पेक्षा हृदयाची शुभ-गुण-संपत्ति हें आणखी सुगंधी अत्तर. नामदेवानें एका अभंगांत विठार्ई माडलीनें आपणाला कसे नटविलें, याचें सुंदर वर्णन केले आहे. आर्ई मुलाचें बाह्यभाग जमें मजविते, थेट तरा अंतरंग-शृंगाराचें त्यात वर्णन आहे. बाह्य शृंगारापेक्षां अंतःशृंगारानें जीवनाची घोभा विशेष वाढेल. शोभेचें स्थूल रूप सोडा व सूक्ष्म रूप जोडा. आनंद कामनेंत नमून कामनेच्या तृप्तीत असतो. कामना स्थूल असली तर तिची तृप्ति अवघड होते. कारण, मग वाहेरचीं साधनें जोडावी लागतात. ती च सूक्ष्म असली, म्हणजे तृप्तीत अडचण कमी असते. कारण, स्वतःच्या आतील साधनांनी च ती तृप्त होते. अशा रीतीनें कामना अंतरमुख व सूक्ष्म होत होत पुढें अजीबात नाहीगी होऊं शकते अथवा व्हावी. ही ज्ञानयोगाची युक्ति आहे.

२१. भक्ति-योगाची विशुद्ध प्रक्रिया.

(४) विशुद्ध प्रक्रिया. या प्रक्रियेप्रमाणें आम्ही वासनांत व्यक्तिगत व सामाजिक किंवा स्थूल व सूक्ष्म असा भेद करीत नाही. शुभ वासना च

अशुभ वासना असा भेद करता चांगल्या वासना तेवढ्या ठेवा, वाईट टाकून द्या. गोड खाण्याची इच्छा झाली. मिठाई न खाता आवा खा. मिठाईनें अपाय होऊं दकतो. आणि तिने रजोगुण हि चाढेल आंवा प्रकृतीला चांगला आहे आणि सत्त्वगुणाची हि वृद्धि करील. या प्रक्रियेत आम्ही आरभी च वासना मारायला नाही सागत. अशुभ सोडा, शुभ धरा, एवढे च आमचें म्हणणें. शुभ कोणत्या व अशुभ कोणत्या, हे ज्याचें त्यानें आपल्या वडीनें ठरवावे. ज्याचे मत त्याला प्रमाण. काही वासनाच्या वावतीत शुभ-अशुभ-निर्णय सायन्त्याच्या म्हणजे विज्ञानाच्या मदतीनें करतां येईल. काही वासनावावत जरी विज्ञानाच्या साहाय्याने अमा विवेक करतां आला, तरी शेंवटी शुभ काय व अशुभ काय, याचा निर्णय ज्याचा त्याने आपल्या विचारानें च करावा लागेल अशुभ वासनाचा त्याग व शुभ वासनाची पुति करतां करतां मन शुद्ध होऊन वासना च उडून जाईल. ही कामना-नाशाची विशुद्ध प्रक्रिया होय.

२२. विशुद्ध प्रक्रिया सर्व प्रकारें सुरक्षित.

या चार प्रक्रियांपैकी ही शेंवटची विशुद्ध प्रक्रिया सर्वांत विनधोक म्हणून सर्वांत चांगली आहे. आणि प्रायः भक्तियोगानें ती च स्वीकारली आहे. इतर प्रक्रियात शक्ति आहे, तसा धोका हि पुष्कळ आहे. विस्तारक प्रक्रियेत कामना सामाजिक बनवावी असें सांगितले आहे. पण ती कामना च अशुभ असली तर? एलाद्याला दारू पिण्याची च इच्छा झाली, तर ह्या प्रक्रिये-प्रमाणें त्याने दारूचा सार्वजनिक क्लब काढायचा. पण त्याने त्याचा व समाजाचा हि अध.पात होईल. नुसती सामाजिक बनवित्यानें वासना शुद्ध होते च असे नाही. एकाग्र प्रक्रियेत हि तो च धोका आहे. ज्या वासनेवर चित्ताची एकाग्रता करायची ती च अशुभ असली, तर सारे च गेलें. चित्ताची एकाग्रता योग-शास्त्राचा विषय आहे. त्यावावत पतजलीनें असा इशारा देऊन ठेवला आहे, की ध्यान-योग यम-निममपूर्वक च आचरावा. नाही तर त्यानें अनर्थ होईल.

ध्यान-योग तारक होण्याच्या ऐवजी मारक होईल. सामाजिकतेत व एकाग्रतेत शक्ति आहे खरी, पण वावगी असल्यास त्या शक्तीनें माणूस राक्षस च वनेल. सूक्ष्म प्रक्रिया सुद्धा सुरक्षित नाही. वासना सूक्ष्म शाल्यानें पवित्र च होईल, असे नाही. एखाद्याला काम-वासनेने घेरले असले व तो जमूर्त कामाचें च चिंतन करूं लागला, तर तें कदाचित् अधिक च भयानक होईल. भक्ति-योगानें स्वीकारलेली ही ' विशुद्ध प्रक्रिया ' सर्वांत सुरक्षित आहे. म्हणून च तुलसीदासजीनीं म्हटले, " भगति सुतंत्र अवलंघ न आना. " इतर साधनां-तील धोका नाहीसा करण्याकरतां त्यांना भक्तियोगाचा आधार लागतो. भक्तीला दुसरे आलंवन नको. इतर साधनें शक्तिशाली आहेत, पण धोक्याची हि आहेत. एकीकडे शक्ति आहे, दुसरीकडे सुरक्षितता आहे. असा हा भक्ति व शक्ति यांच्यातला भेद आहे. भक्तीला शक्तीची जोड नसली तर ती दुवळी होईल, पण अपवित्र व मारक नाही होणार. जलट शक्तीला भक्तीची जोड नसली, तर ती सर्वनाश च करील. भक्ति कोणत्या हि स्थितीत अकल्पाण करणार नाही. म्हणून कामना-नाशाची भक्ति-योगानें स्वीकारलेली विशुद्ध प्रक्रिया सर्व प्रकारें सुरक्षित व अनुकूल आहे. " धर्माविच्छेदो भूतेषु कामोऽस्मि " या वाक्याने ती च दर्शविली आहे.

व्याख्यान ३ रें

दुःखेष्वनुद्विग्न-मनाः सुखेषु विगत-स्पृहः ।
 वीत-राग-भय-क्रोधः स्थित-धीर् मुनिरुच्यते ॥
 यः सर्वत्रानभिस्नेहस् तत् तत् प्राप्य शुभाशुभम् ।
 नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥
 यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीब सर्वशः ।
 इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

(१)

२३. स्थितप्रज्ञतेर्चे सुलभ साधन : (अ) सुखदुःखे साहज च्या.

स्थित-प्रज्ञाची एक परिपूर्ण व्याख्या झाली. या पुढल्या तीन श्लोकांत या व्याख्येचे उत्तरोत्तर सुलभ विवरण केले आहे. पैकी पहिल्या श्लोकात स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचे मानस-शास्त्रीय विवरण आहे. व्याख्या-निदर्शक 'उच्यते' शब्द जरी येथे पडला असला, तरी व्याख्येची येथे अपेक्षा नाही. कारण, व्याख्या आधीच सांगून झाली आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या शास्त्रीय व्याख्येत सर्व कामनाचा समूळ त्याग अपेक्षित आहे. पण तो काही मोपा नाही. म्हणून आता या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाचे त्या मानाने सोपे लक्षण सांगितले आहे. वाईट प्राप्त झाले असता उद्वेग वाटू देऊ नकोस. उद्वेग वाटणे म्हणजे मेटाकुटीला येणे. त्या शब्दातच तो अर्थ सूचित आहे. 'उत्' म्हणजे 'वर', 'वेग' म्हणजे 'गति'. वर चढतांना वलांचो जशी गाळण उडते,

नाकीं नव येतात, तशी स्थिति होऊं नये. दुःख धैर्यानें सोसावे. त्याच्या-
पुढें हार खाऊं नये. दुःखाप्रमाणें सुख हि सावधपणें सोसावे. दुःख माणसाला
हवेसें वाटत नाही. म्हणून तें त्याला भुलवूं शकत नाही. धैर्यानें सोसलें
म्हणजे शाले. पण सुख हवेसे वाटतें. तें मनाला भुरळ पाडतें. म्हणून
सुखांत धोका आहे. सुखाची हीस वाटणें हा सुखाविषयींच्या गैरसमजाचा
परिणाम आहे. म्हणून सुख आलें की सावध होऊन मत आवरलें पाहिजे.
दुःख आले की धैर्य ठेवावे. सुख आलें की त्यांत मन गुतूं देऊं नये. त्याला
आवरून घ्यावे. उतरणीवर बेल घांव घेऊं पाहतो. तशी सुखाच्या प्रसंगीं
मनाची वृत्ति घांव घेते. म्हणून त्याला आवरण्याची गरज. हें काम तितकें
फठिण नाही. कामनात्यागाच्या मानानें पुष्कळ च सोपें. कामनेची दोन
रूपे येथें सुचविली आहेत : सुख हवेसें वाटणें व दुःख नकोसें होणें.
या दोहीचा येथें संयम सांगितला आहे.

२४. (आ) वृत्ति उठूं देऊं नका.

कामनेचे जसे दोन प्रकार, तसे तीन परिणाम होतात : (१) तृष्णा
(२) क्रोध (३) भय. अनुकूल वेदनेतून तृष्णा निर्माण होते. प्रतिकूल
वेदनेतून क्रोध. भय हें हि क्रोधाचें च, प्रतिकूल वेदनेचें च, एक रूप आहे.
पण आमच्या ठिकाणी जगण्याची एक विशेष आसक्ति असल्यामुळें भयवृत्ति
ही क्रोधाहून वेगळी मोजली. आपल्या ठिकाणच्या जिजीविषेवर आघात
आला की भीति उत्पन्न होते. ही वृत्ति सर्व च प्राण्यांच्या ठिकाणी स्वरस-वादी
म्हणजे रक्तात भिनलेली आहे. जीवनोच्छेदाचा प्रसंग आला की ती जाग्रत
होते. जुलमी लोकानी या भयवृत्तीचा भरपूर फायदा घेतला आहे. त्यांनी
माणसांना भय दाखवून च गुलाम बनविलें आहे. तोफा, बंदुका इत्यादि
दस्त्रास्त्रापेक्षा त्यांच्या सत्तेचा क्षरा आधार ही भय-वृत्ति आहे. म्हणून
तृष्णा व क्रोध या वृत्ति नाहीसा करण्यासाठी जशी स्वतंत्र साधना करावी
लागते, तशी च भय-वृत्ति जिकण्याकरतां हि स्वतंत्र साधना करणें

जरूरीचे आहे. तृष्णा क्रोध व भय या तिन्ही वृत्ति नाहीशा झाल्या म्हणजे प्रज्ञा स्थिर होते. या वृत्ति बुद्धीवर आघात करतात, म्हणून त्यांचा निरास येथे उपदेशिला आहे. याप्रमाणे या श्लोकांत स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचे मानस-शास्त्रीय विवेचन केले आहे. यापुढल्या श्लोकांत प्रत्यक्ष कर्म-योग आचरीत असतां संयम कसा साधावा, तें सांगितले आहे.

२५. स्थितप्रज्ञतेचें सुलभ-तर साधन : वृत्तींबरोबर घाहून जाऊं नका.

“यः सर्वत्र अनभिस्नेहः” मन कोठें हि गुतू देऊं नये मनाला कोठें हि चिकटा गुता किंवा बिन्हाड नको माणसाचे मन कशांत तरी चिकटतें. कोणाचें पुस्तकांत चिकटतें, कोणाचे शेतात गुतून राहतें. येथें असें सांगितले आहे, कीं त्याला कोठें च गुतू देऊं नका. याच्या पूर्वीच्या श्लोकात, वाईटाचे दुःख होऊं देऊं नका, चागल्याचें बरे वाटू देऊं नका, असे सांगितले होतें. येथें त्याच्यापेक्षा सोपें साधन सांगितले आहे. बरें लाभेल तेव्हा बरे वाटू देऊं नका, असें नाही सांगितलें. बरे वाटो. त्याला हरकत नाही पण हरळून जाऊं नका. हृषित होऊं नका. टिन्ना बडवू नका. टाळ्या पिटू नका. त्याचे अभिनयन करूं नका. मुलगा झाला तर बरे वाटेल, वाटू चा. पण साक्षरा वाटू नका. लगीन लागलें, बरे वाटले. चालेल. पण बॅडबाजा वाजवू नका. एवढें च येथें सांगितले आहे. त्या च प्रमाणें वाईट प्राप्त झाले, वाईट वाटतें. वाईट वाटलें तरी चालेल. पण मनांत सताप व्हायला नको. विकारांची बुद्धीला झळ लागेल इतके ते तीव्र नकोत. तीव्र विकार बुद्धीवर आघात करतात. बुद्धि शाबूत राहिली पाहिजे. चाणक्याचें वचन आहे माझे सर्व जावो, पण बुद्धि कायम राहो !—“बुद्धिस् तु मा गान् मन.” - बुद्धि शाबूत ठेवा. कर्मयोगी माणसानें प्रत्यक्ष व्यवहारांत कसें चागायें, याचे हें विवरण आहे. माणसाच्या वृत्तीत थोडें हि गाभीर्य असलें, तर त्याला हें सहज साधयें. वानरासारखी वृत्ति असली, तर

संयम नाही साधणार. वानरे आनंदानें ओरडतात, दुःखानें किचाळतात. तशी वृत्ति नसली, गांभीर्य थोडेसे असलें, तर हें कठिण वाटणार नाही.

२६. स्थितप्रज्ञतेचें सुलभतम साधन : इंद्रियांचें नियमन करा.

संयम आणखी सुलभ आणि स्पष्ट करण्याकरतां पुढच्या दलोकांत कासबाचे उदाहरण घेऊन इंद्रिय-निग्रह मुचविला आहे. कासव आपले अवयव आवरून घेतो, तशी इद्रिये विपयातून आवरून घ्या. कासव एरव्ही आपले सर्व अवयव मोकळे सोडून चालतो, पण धोका दिसता च त्यांना आवरून घेतो. त्या च प्रमाणें जेथें धोका असेल, तेथून तुम्ही आपली इंद्रिये आंत ओढून घ्या. जेथें त्याचा पारमार्थिक उपयोग असेल, तेथें ती मोकळी सोडा. येथें सांगितलेले साधन आणिक च सोपें आहे. धोका असेल तेथून माघार घ्यावी. धोका नसेल तेथें मोकळीक द्यावी. किती साधे सोपे आहे हे ! हे पसून देखील कळतें म्हणून च कासबाचा दाखला दिला. कासबाराखें जनावर या प्रमाणें वागतें, मग तुम्ही तर माणसें आहात, अमा गीतेचा रोख आहे.

(२)

२७. इंद्रिय-नियमन वस्तुतः कठिण नाहीं.

पण सोपी म्हणून सांगितलेली ही हि गोष्ट आम्हाला कठिण वाटते. पण मुख्यतः ही गोष्ट संवयीची आहे. लहान मुलाला अगदी सुरवातीपासून असें बळण लागेल, तर गीता त्याच्या अंगबळणी च पडेल. फक्त संवयीचा मुद्दा आहे गीता म्हणें मनुष्य-स्वभावाच्या विरुद्ध वागायला सागते. मुळीं च नाही. लहान मुलाच्या नैसर्गिक आवडी शुद्ध च असतात. आम्ही बळ-जबरीतें त्याच्या निभेला भलमलत्या पदार्थांची रुचि उत्पन्न करतो. त्याची रुचि विकृत आणि कृत्रिम बनवितों. लहान मुलाला स्वभावतः जें आवडतें च सुलभ आहे, तें च करा असे गीता म्हणत आहे. आम्ही लहान मुलाला कुशिक्षण देऊन त्याची रुचि बिघडवितों. म्हणून मग पुन्हा उलट शिक्षण

देऊन ती दुरस्त करावी लागते. कुशिक्षणानें अगोदर इंद्रियें चवचाल बनविली जातात. म्हणून भग तीं आवरणें अवघड वाटतें. सुरवातीपामून च त्यांना चांगले वळण लावलें, तर इंद्रिय-संयम सुलभ होईल. ज्ञानदेव म्हणतो, “ माझ्या इंद्रियांचा स्वभाव च अगा बनला आहे, की जें पाहूं नये तिकडे डोळा च जात नाही. जें ऐकूं नये तें कान च ऐकत नाही ” हे कठिण कां वाटावें ? जेयें अग्नि आहे असे कळलें तिकडे हात जाईल कां ? उलट आगीत हात घालावा च लागला, तर तो विचारानें मनाचा घडा करून घालावा लागेल. त्या च प्रमाणें जेयें धोका आहे अशी मनाची खात्री पटली असेल, तेयें इंद्रियें जाणार च नाहीत. धोऱ्याच्या ठिकाणी इंद्रियें विली सोडणें च कठिण वाटायला पाहिजे पण ह्याच्या अगदीं उलट आपली स्विति कुशिक्षणानें करून टाकली आहे. जें कठिण च अस्वाभाविक, तें च आम्हाला सहज च सोपें वाटतें. त्याला गीतेचा इलाज नाही गीतेच्या दृष्टीनें अगदी लहान मुलाला हि साधावें, असें हें साधन येथें सांगितलें आहे. समाजाच्या स्वाभाविक अवस्थेंत इंद्रिय-जय कठिण वाटणार नाही, यात शंका नाही.

२८. इंद्रिय-नियमनाचे दोन प्रकार : संयम आणि निग्रह.

पण इंद्रिय-संयम च इंद्रिय-निग्रह अशा दोन प्रकारांनीं इंद्रिय-जय सुचविला जात असतो. या दोन प्रकाराचा थोडा विचार करूं. इंद्रिय-निग्रह हा कांही एका वेळापुरता असतो इंद्रिय-संयम हें सवध जीवनाचे तत्त्व. उदाहरणार्थ समजा, मला गोड खाण्याची हीस आहे. गोड खाणें च वाईट आहे, असें नाही. पण गोडाचा मोह असणें वाईट आहे. म्हणून मी कांही मुदतीसाठीं गोड खाणें अजीवात सोडून देतो यात हेतु स्वतःला शिक्षित करणें, वळण लावणे, दान्त करणें, हा आहे. इंद्रियाना दान्त करण्यासाठी, कष्टांत आणण्यासाठी कांही काळ आपण निग्रह करीत असतों गोड खाणें च कांहीं गुन्हा नाही. आरोग्याकरता गोडाची गरज हि असेल. पण गोडाची हीस आटोवयात आणण्यासाठी कांही मुदतीपर्यंत मी त्याचा निग्रह केला

त्या मुदतीनंतर मी गुन्हां गोड खाऊं लागतो. पण बेतानें व मोजके. हा संयम म्हणायचा. तसें च मीनाचें उदाहरण घेऊं. मीन हें कांहीं पाळ करावयाचें साधन आहे मित भाषण हें नित्याचें साधन आहे. तसें च उपवास हें नैमित्तिक साधन आहे. नियमित व नेमके खाणें हे नित्याचें साधन आहे. माणसाची कसोटी हि त्यांत च आहे. गुजरायीत एक मार्मिक म्हण आहे, कीं 'माणसनी परीक्षा खाटले ने पाटले.' पाटावर आणि खाटेवर म्हणजे जेवणाच्या वेळी च आजारी पडला असता माणसाची परीक्षा होते. जेवण व आजार हे असे प्रसंग आहेत, कीं त्यांत माणसाच्या स्वभावांतले दोष सगळे बाहेर येतात. माणसाला वेसुमार खाणें जमतें अथवा मुळीं च न खाणें हि एक वेळ जमतें. बेताचें खाणें जमत नाही दोन टोके साधतात. मधला बेत नाही साधत. इद्रियाना मध्यावर ठेवणें, हा संयम. केव्हां केव्हा त्यासाठी त्याना दुसऱ्या टोंकाला न्यावें लागतें, हा निग्रह. निग्रहाचा हि उपयोग उघड च आहे. पण तो नेहमीचा धर्म नव्हे.

२९. त्यांचें थोडें अधिक विवरण.

निग्रह प्रामांगिक आणि संयम नित्य, हा जो आपण भेद केला, तो फक्त तारतम्यानें त्यांतल्या त्यात केला, असें समजावयाचें. कारण, निग्रह देखील संयमाप्रमाणें नित्य असूं शकतो, असें थोड्या विचारानें लक्षात येण्यासारखें आहे. उपवास प्रामांगिक आणि मित्याहार नित्य, असें आपण पाहिलें. पण एखाद्या माणसानें समजा रोज अमुक वेळां च खाण्याचा नियम केला—आणि असा नियम करणें इष्ट च असते—तर मधे च त्याला कोणीं खायला आणून दिले असता तो खानार नाही. हा निग्रह शाला. पण तो प्रामांगिक नसून नित्याचा म्हणावा लागेल, हे उघड आहे. त्या प प्रमाणें मीनाचें. मीन हे सामान्यतः प्रामांगिक खरें. पण वाणीचा निग्रह करण्याचे प्रसंग दररोज येणें अगदी शक्य आहे. एखाद्या माणसानें कांहीं म्हटलें, तर त्याचें उत्तर देण्याऐवजीं आपल्या बोलण्याचा वेग आवरणें च पुष्कळ वेळां जरूर

असते. वाणीचा असा निग्रह, ही नित्याची च वस्तु झाली. निग्रह आणि संयम ही दोन्ही वस्तुतः रोज च अभ्यासाची लागतात, असा याचा अर्थ झाला. त्यात फरक केला, तो केवळ तारतम्याने. वास्तविक दोन्ही मुळात एक च आहेत. निग्रहांत व संयमात स्वतःवर अकुश ही समान वस्तु आहे. सारांश, संयम आणि निग्रह यात असलेला बारीक भेद, आधी लक्षात घेऊन मग तो विसरलेला च बरा पण निग्रह शब्दाबाबत थोडा आणखी खुलासा अगत्य आहे. निग्रहामधे बलात्काराचा भाव येतो की काय, असे वाटते परंतु इन्द्रिय-निग्रह शब्दात तसा बलात्कार सूचित नाही. शब्दाला अर्थाचा भार होत नाही. म्हणून तो अनेक अर्थानी यथाप्रसंग वापरला जातो.

३०. इन्द्रिय-जयाचे गीतेला वाटणारे महत्त्व.

येथे स्थित-प्रज्ञाचे मुख्य लक्षण व त्याची तीन विवरणे संपली. पुढल्या दहा श्लोकात या विवरणापैकी अखेरच्या क्रियात्मक सुलभ साधनांचे, इन्द्रिय-जयाचे, व्याख्यान आहे. गीतेला याचे इतके महत्त्व वाटते, की अनेक अध्यायात ठिकठिकाणी त्याचे विवेचन आहे. तिसऱ्या अध्यायात कर्मयोगाचे विवेचन केल्यानंतर इन्द्रिय-जयाचे एक स्वतंत्र प्रकरण च घातले आहे. येथे यापुढे याविषयीचे विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान दोन्ही सांगायचे आहे. 'कसे' या प्रश्नाचे उत्तर विज्ञान देत असते. 'का' हा प्रश्न तत्त्वज्ञान मोडविते. इन्द्रिय-निग्रह कसा करावा आणि तो का करावा, म्हणजे प्रज्ञेच्या स्थिरतेची त्याचा काय संबंध, या दोन्ही मीमांसा यापुढे आपणास पहावयाच्या आहेत.

व्याख्यान ४ थें

(१)

३१. इंद्रिय-जयाच्या विज्ञानाची प्रस्तावना.

ज्यांना स्थितप्रज्ञाची लक्षणें म्हणायचें, ती वस्तुतः पहिल्या चार श्लोकात च संपली. यापुढें इंद्रिय-निग्रहाचे विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान पहावयाचें आहे. प्रथम तीन श्लोकात विज्ञान सांगितलें जाईल. आतापर्यंत उत्तरोत्तर सोपीं साधनें दाखविली गेली. (१) पहिल्यानें सांगितले, कामना च सोडा. (२) नंतर सांगितलें, कामनांचा परिणाम होऊं देऊं नका; तृष्णा, क्रोध व भय यांत त्यांचें पर्यवसान होऊं देऊं नका. (३) मग म्हणाले, परिणाम झाला तरी तो काबूत ठेवा; बुद्धीवर आक्रमण होऊं देऊं नका. आणि (४) शेंवटी सांगितलें, की इंद्रियें च आवरा. अशा प्रकारें निरनिराळ्या चूहांनी विवरण केलें. साधनेचा आरंभ कसा करावा तें दाखविण्याकरतां हे विवरण केलें साधनेची शेंवटली पायरी गाठल्याखेरीज स्थितप्रज्ञता प्राप्त होईल, असा भाग याचा अर्थ नाही. सर्वांत मुलम साधन म्हणून शेंवटीं इंद्रियें आवरायला सांगितली. पण निग्रह व संयम या दोन्ही अर्थांनीं इंद्रियें आवरता आली, तरी तेवढ्यानें मनुष्य स्थित-प्रज्ञ होत नाही. इतकें च काय, पण तेवढ्यानें वस्तुतः इंद्रिय-जय हि पुरा होत नाही. इंद्रियें आवरतां आली, त्या गोष्टीचा उपयोग करून आतली कामना च कापून काढायची आहे. मी जसा मंकल्प करीन तशी इंद्रियें वागतील अशा अनुभूतीतून लाभलेल्या

शक्तीने कामनाचें बीज च कापून काढायचे आहे. हे कामनाबीज नाहीसें झालें, म्हणजे च इंद्रिय-निग्रह यशस्वी झाला, असे आम्ही समजू. इंद्रिय-निग्रहाचें आमचें माप इतकें मूढम आहे. आणि तें च आतां एका श्लोकांत सांगितलें जात आहे. इंद्रिय-निग्रहाच्या विज्ञानाचा हा आरंभ आहे.

३२. निराहार प्राथमिक साधना, रस-निवृत्ति पूर्णता.

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।

रसवर्जं, रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥

“निराहाराच्या साधनेनें विषय सुटतात. पण तरी गोडी शिल्लक च राहते. ती हि पुढें पर-दर्शनानें निवृत्त होते.” असा या श्लोकाचा भावार्थ आहे. विषय सुटले, विषयापामून इंद्रियें आवरली, म्हणजे तेवढ्याचें इंद्रिय-जय पूर्ण झाला, असे समजावयाचे नाही. निराहार शब्दांतील आहाराचा अर्थ रसानेचा आहार हा तर आहे च, पण शिवाय सर्व इंद्रियाचे भोग असा व्यापक हि अर्थ घ्यावयाचा आहे म्हणजे हा शब्द येथें उपलक्षणात्मक आहे. इंद्रियाच्या आहाराचा निग्रह ही प्राथमिक साधना आहे तेवढ्याचें साधना संपली, असें होत नाही. ती फक्त सुरू झाली. बाह्य इंद्रिय-निग्रह झाल्या-मुळें आता आतील गोडी सोडण्याच्या तयारीला लागण्याची योग्यता च शक्यता झाली. खऱ्या म्हणजे आंतरिक साधनेचा आरंभ झाला. आतली गोडी जाईल तेव्हा च साधना पुरी होईल. बाह्य इंद्रिय-निग्रह आतली गोडी सोडण्याची शक्यता निर्माण करतो. म्हणून गीतेनें स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणात त्याचा समावेश केला आहे.

३३. पूर्ण व्याख्येयरोत्र प्राथमिक साधना दाखवून देणारी गीतेची गुरु-दृष्टि.

तत्त्वज्ञानी माणसाच्या दृष्टीनें बोलायथें, तर कामना सगळ्या सोडाव्या, इतकें सांगितलें म्हणजे पुरे. आरंभीची स्थित-प्रज्ञाची व्याख्या तत्त्वज्ञान्य १२४

भाषेत केली. पण तत्त्वज्ञान्याची तन्हा वेगळी आणि शिक्षकाची वेगळी. शिक्षक विद्यार्थ्यांची भूमिका व अधिकार लक्षांत घेऊन बोलत असतो. अंतिम साधना पूर्ण झाल्याखेरीज डिप्लोमा मिळणार नाही हें तो बजावून ठेवतो, पण त्यादरोबरच आजचा घडा कोणता तें हि सांगत जातो. म्हणजे एकीकडे शास्त्रीयता ठेवून हि दुसरीकडे दयाळूपणानें मुलाला जमेद येईल, धीर वाटेल, असे साधन सागतो. गीतेची पद्धति हि अशीच वत्सलतेची आहे. कासबाचे उदाहरण हा पहिला घडा आहे. एक घडा झाला की पुढला घडा, असे गुरमाउलीच्या चात्मस्थानें गीता एक एक पाऊल पुढें नेते. दयाळू रांतानी तर येथपर्यंत आस्वासन दिले, की ज्यानें भक्तिपूर्वक ईश्वर-नाम एकदां हि उच्चारले, तो मोक्षाभिमुख झाला. त्याचें तोंड इष्ट दिशेकडे वळलें. तेवढ्यानें तो मुक्कामाला पोचला असे नाही. पण दिशा लागली, की आशा वाटू लागते. आत्मा वाढवीत वाढवीत मुक्कामावर पोचवायचें, अशी गुरु-दृष्टि असते.

२४. प्राथमिक साधना उघडच अपूर्ण, पण म्हणून ती डोंग नव्हे.

आतला रस नाहीसा होईपर्यंत प्रयत्न चालू ठेवा, हे मुख्य सांगायचें आहे. तोपर्यंत काय ? तोपर्यंत बाहेरून इंद्रियें आवरणचीच आहेत. असें म्हटलें म्हणजे काही लोक म्हणतात, हें तर डोंग होईल. ज्याला आत्म-नाश करून घ्यावयाचा आहे, त्यानें ह्या तार्किकाच्या नादी लागायें. माघकावर डोंगाचा आरोपच करतो म्हटलें, तर तो तेव्हाच दाखित होईल. कारण, साधना पूर्ण होईपर्यंत त्याचा प्रयत्नच चालू असणार. तोपर्यंत त्याच्या मनोऽवस्थेंत आणि आचारात फरक दिमूनच येईल. तो प्रार्थनेत बसला, तरी मन इकडे तिकडे जात राहिल. म्हणून म्हणतात, " त्यानें प्रार्थनाच करूं नये. प्रार्थनेत डोंग आहे " अशा तऱ्हेच्या डोंगाचा आरोप साधकावर तरच सिद्ध होईल, जर तो लोकांना दाखविण्याकरतां प्रार्थनेची बतावणी करतो, असे सिद्ध करतां येईल. पण तसें तर तो करीत नाही. डोंगाचा हेतु असल्याशिवाय डोंग कसें सिद्ध होईल? मन आवरणें साधत नाही, तोपर्यंत इंद्रियें आवरण्यात डोंग

आहे, असा अर्थ कोणी कोणी गीतेच्या या च श्लोकांतून काढू पाहतात. पण तो बरोबर नाही. "रसस् त्वस्य परं बृहद्वा निवर्तते" अशी भाषा असती, तर कदाचित् तसा अर्थ काढतां हि आला असता. पण येथें 'रसोऽपि' म्हटलें आहे. 'अपि' शब्दानें इद्रिये आवरण्याचें हि महत्त्व आहे असें सुचविले आहे. पण तेवढ्यानें साधना पूर्ण होत नाही, गोडी नाहीशी झाली पाहिजे, इतका अर्थ त्यांत भरला आहे. गोडी नाहीशी झाल्याखेरीज जो इद्रिय-निग्रह होईल तो वाटल्यास लटका म्हणता येईल. पण तें डोंग माव नव्हे. इंद्रिय-निग्रहाचा अर्थ स्थूल व सूक्ष्म असा दुहेरी आहे. दोन्ही प्रकारचा निग्रह करून शेंवटी तो स्थितप्रज्ञाच्या मूळ व्याख्येपर्यंत नेऊन भिडवायचा आहे.

३५. साधनेची पूर्णता पर-दर्शन, म्हणजे च आत्म-दर्शन.

आतील गोडी नाहीशी झाल्यावाचून सूक्ष्म अर्थानें इद्रिय-निग्रह साधणार नाही ती गोडी कशी नाहीशी व्हायची? पर-दर्शनानें, आत्म-दर्शनानें, असे उत्तर दिले आहे. पर-तत्त्व म्हणजे सगळ्यात पलीकडे तत्त्व वस्तुतः तें तत्त्व सगळ्यात पलीकडेचें नसून सगळ्यात अलीकडेचें आहे. ते पर-तत्त्व नसून स्व-तत्त्व आहे. पण उलटी च भाषा प्रचलित झाली आहे. याचे कारण असे. आपण शरीरापासून म्हणजे बाह्य तत्त्वापासून मोजायला सुरवात करतो. शरीर सर्वांत बाह्य, तें सर्वांत जवळचे मानतो. त्यानंतर मन, त्याच्या पलीकडे बुद्धि आणि बुद्धीच्या हि पलीकडे आत्मा अशा उलट्या मोजणीनें सगळ्यांत जें जवळचे तें च सगळ्यात दूरचे होऊन बसतें 'इंद्रियाणि पराण्याहुः, इंद्रियेभ्यः परं मनः' इत्यादि वाक्यात गीतेनें हि अशी च भाषा वापरलेली दिसते. पण तेथें पर शब्दाचा अर्थ श्रेष्ठ या अर्थी किंवा सूक्ष्म या अर्थी समजायचा आहे. सगळ्यांत सूक्ष्म, सगळ्यात थोर, सगळ्यात जवळ, आत्मा आहे. त्याचें दर्शन झाल्यावाचून इंद्रिय-निग्रह होत नाही. म्हणजे पहिल्या श्लोकांत सांगितले तेथें च पुन्हा नेऊन सोडले.

(२)

३६. इंद्रियांचा दांडगा स्वभाव. पतद्-विषयक मनुचें वचन.

यावर सहज च कोणी म्हणेल, कीं " उत्तरोत्तर मोपें साधन सांगतो असें आस्वासन देऊन आम्हाला चांगले च फसविलें. आधीं गूळ-खोवरें दाखवून मग बडगा दाखविला आंतोल गोडी सोडणें कांही सोपें नाही तें कसें साधायचें ? " याची च प्रक्रिया आतां येथून सागायची आहे. पण तत्पूर्वी आक्षेपकांनी घेतलेला आक्षेप च भगवान् एका श्लोकानें दृढ करीत आहेत.

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विषश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥

याचा अर्थ असा— " प्रयत्नशील आणि विचारवंत पुरुषाची इंद्रियें सुद्धा जोर करून त्याच्या मनाला ओढून नेतात. " मनुचें हि अशा च मारखें एक वाक्य आहे. अनेक लोक त्याचा व गीतेच्या या श्लोकाचा अर्थ एक च करतात. " माया स्वस्त्रा दुहित्रा चा, न विविक्तासतो भवेत् । बलवान् इंद्रिय-प्राभो, विद्वान्तमपि कर्षति ॥ " हे मनुचें वचन आहे. " माणसानें आई, बहीण व मुलगी याच्या संबधानें हि सावध रहावें. कारण, इद्रियें बलवान् असतात. आणि प्रसंगी विद्वानाला हि ती खेंचून नेतात " असा त्याचा भावार्थ आहे.

३७. मनुची आणि गीतेची भूमिका समान नाही.

पण मनुच्या या वचनाचा मेळ गीतेच्या वाक्याशी वास्तविक बसण्यासारखा नाही. मनुनें सामान्य माणसाकरतां वागणुकीची सामाजिक मर्यादा सांगितली. गीतेमधें आध्यात्मिक दृष्टीनें विवेचन आहे. " माणसानें स्वतःवर फाजील विश्वास ठेवूं नये. त्याला इंद्रिय-निग्रह बाह्यतः सुद्धा साधेल च असें नाही. " असा मनुचा रोख आहे. त्यानें सर्वसामान्य माणसाला आपल्या दृष्टीनें आणि तत्कालीन परिस्थितीप्रमाणें सुरक्षित असा सामाजिक नियम सांगितला. गीतेचें वानम साधकासाठी असून त्यांत असा अविश्वास दाखविलेला नाही. तुम्हाला स्थूल किंवा बाह्य इंद्रिय-निग्रह सुद्धा साधायचा नाही, असें

गीता साधकांविषयी म्हणू इच्छीत नाही. इद्रिये वाह्यत. आवरून आम्ही निराहार होऊं शकू, हे येथें, गृहीत धरले आहे. आम्ही इच्छू तर विषयांपासून इद्रिये आवरू शकू, हें गीता मान्य करते. इतकेंच नव्हे, तर अवश्य तसे करा, असें म्हणते. मनु इतकी हि अपेक्षा राखीत नाही. तो केवळ सामान्य माणसाला सावधगिरीचा विचार सागून मोकळा होतो. येथें निराळी वृत्ति आहे. इद्रियाना विषयापासून तोडलें तरी ती हार न खातां मनावर हल्ला करतात, हा आध्यात्मिक विचार येथें माडलेला आहे. बाहेरच्या विषयापासून इद्रिये आवरली तरी ती मनात ठाणें देऊन बसतात, त्यामुळें इच्छा नसून हि मानसिक विषय-सेवन होऊं लागतें. तसें झाले म्हणजे सूक्ष्म अर्थाचा इद्रिय-निग्रह साध्य होत नाही, एवढेंच गीतेला म्हणायचें आहे.

३८. ज्ञानी आणि प्रयत्नवान् पुरुषाच्या हि मनास इन्द्रिये खेचूं शकतात.

जो चांगला विचारपूर्वक प्रयत्न करणारा आहे त्याचे हि असें होतें. "यततो ह्यपि, विपश्चित्तः अपि" असा अपि शब्द दोन्ही ठिकाणी घ्यायचा आहे. 'विपश्चित्' शब्दांत 'विपः' व 'चित्' असे दोन शब्द आहेत. 'विपः' हें 'विप्' शब्दाच्या द्वितीयेने बहुवचन आहे. 'विप्' हा ज्ञानार्थक धातु आहे. तो च विप्र शब्दात आहे. विप्र म्हणजे 'ज्ञानी'. 'विपश्चित्' म्हणजे अनेक ज्ञानें जाणणारा, ज्ञाता. 'अना ज्ञाता हि आहे आणि प्रयत्नवान् हि आहे, त्याला हि सूक्ष्म इन्द्रिय-जय साधणें जड जातें. कारण, इद्रिये त्याच्या हि मनाला लोभवू पाहतात.' असे गीतेनें येथें कथन केलेलें आहे.

३९. पण ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न ह्या च माणसाच्या दोन शक्ति.

ज्ञान आणि तितिक्षापूर्वक प्रयत्न, या च माणसापाशी असलेल्यां दोन शक्ति. तिसरी शक्ति त्याच्यापाशी नाही च. माणसाला उपलब्ध असलेल्या या दोन्ही शक्ति लावल्या, तरी इद्रिये शिरजोर होऊन मनात ठाणें देतात असे म्हटलें, म्हणजे तो कठिण च प्रसंग झाला. यत्नवान् विपश्चित् पुरुष म्हणजे

सत्त्वज्ञान आणि तितिक्षा या उभयशक्तीनी संपन्न. दुसऱ्या अध्यायांत सुरवातीला या च पुरुषाला 'धीर' संज्ञा दिली आहे. 'धीर' शब्द दोन प्रकारें लावला जातो. 'धी' म्हणजे बुद्धि आणि धीर म्हणजे बुद्धिमान्, ज्ञानी. पण नुसत्या ज्ञानानें साधना पुरी होत नाही. ज्ञान आहे आणि सहन करण्याची शक्ति, तितिक्षा नाही, तरी माणूस टिकणार नाही. माणसाचे अनन्वित हाल करण्यांत आले, तर ते तो केवळ ज्ञानवानें च शेंवट-पर्यंत सहन करूं शकेल, असे सांगणें कठिण आहे. एका वैज्ञानिकाची गोष्ट प्रसिद्ध आहे. 'पृथ्वी फिरते' असे म्हणण्यावद्दल त्याचा भयंकर छळ केला गेला. तेव्हां तो म्हणाला—“आणा, तुम्ही म्हणाल त्यावर सही करून देतो.” पृथ्वी फिरत नाही, असा अर्थाच्या मजकुरावर त्याची सही मागत होते. हाल सोसवेनात म्हणून तो तयार झाला वापडा. पण प्रत्यक्ष सही करण्याची वेळ आली, तेव्हा म्हणाला,—“मी काय करूं ? मी नाही म्हटले तरी ती फिरते, फिरते आणि फिरते च.” भावानें असा, की ज्ञानाच्या जोडीला तितिक्षा हि पाहिजे. शहाणपणावरोंवर रग पाहिजे. धीर शब्दाच्या दुसऱ्या अर्थांत ती येते. या अर्थासाठी धीर शब्द 'धृ' धातूवरून लावायचा. धीर म्हणजे धृतिमान्, धैर्यवान्, तितिक्षावान्. गीतेंत हा शब्द या दोन अर्थांनी मिळून योजलेला आहे.

४०. त्या हि अपुःसा म्हटल्या म्हणजे काय करायचें, हा प्रश्न उभा होतो.

असा तत्त्वज्ञान-तितिक्षा-संपन्न धीर पुरुष च शीतोष्णादि द्वंद्वें सहन करण्यास समर्थ ठरून मोक्ष-लाभास योग्य होतो, असें भगवंतांनी दुसऱ्या अध्यायाच्या आरंभी म्हटलें आहे. पण या दोन्ही शक्ति असून हि इंद्रियें मनाला भुरळ पाडतात, असें स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत भगवान् सांगून राहिले आहेत. यत्नवान् विपरिचित् पुरुषाला हि इंद्रियें बस होत नाहीत. त्याच्या-वर हि ती मात करतात असें म्हटलें, म्हणजे आसेला जणू जागा च नाहीशी झाली. निराशा-चाद च आला. म्हणजे इंद्रिय-निपट्याचा अर्थ तुम्ही फार च कठिण करून ठेवलात, हा आसेपणाचा आशेप गीतेनें चांगला च पक्का केला. आतां यांतून मार्ग कसा काढायचा, तें च पुढील श्लोकांत सांगणार आहेत.

व्याख्यान ५ वें

(१)

४१. मनु आणि गीता ह्यांच्या वचनांचें अधिक विवरण.

काल मनुच्या वाक्यांतला व गीतेच्या वाक्यांतला फरक पाहिला होता. आज तो अधिक स्पष्ट झालेला बरा. मनुष्याची बुद्धि व इंद्रिये यांचें दरम्यान मत आहे. त्यामुळें जो इंद्रियावर ताबा मिळवूं इच्छितो, तो मनावर हि ताबा मिळवू इच्छितो. पण मनावर ताबा मुलामुली मिळत नाही. म्हणून गीता असें सुचविते, की अगोदर इंद्रियें ताब्यात घ्यावी. अर्थात् तेवढ्यानें मन वश होतें च असे नाही. उलट इंद्रियें विषयाना पारखी झाली, की ती मनावर हल्ला चडवितान. राघकाला याची जाणीव अमने. तो स्वतःला मनापासून अलग करतो. तो ओळखतो, की मनावर स्वारी होत आहे. तो मनाच्या अधीन होत नाही. त्याच्याशी सहकार्ये हि करीत नाही. गीतेच्या भाषेत हे सुचविलें आहे. “हरन्ति प्रसन्नं मनः” इंद्रियें सिरजोर होऊन त्याच्या मनाला ओढून नेतात, असे म्हटले आहे. त्याला च ओढून नेतात असें नाही म्हटलें. साधकाचे मन इंद्रियाच्याबरोबर खेंचलें जातें. साधक नाही खेंचला जात. मनूनें मात्र असें नाही म्हटले. तो म्हणतो, “ही दाडगी इंद्रियें विद्वानाला हि ओढतात. त्याच्या मनाला च नव्हे, तर खुद्द त्याला च खेंचून नेतात.” “विद्वांसमपि कर्षति.” इंद्रियें आवरली असतां हि ती मनावर

आक्रमण करतात. त्यांचें आक्रमण मनावर होऊं नये, याचा उपाय करायला पाहिजे. पण प्रयत्नघान् अशा विद्वानाला हि तें जड जातें. म्हणजे साधकाची मधली अवस्था घडपडीची असते. मन विणगाकडे धांव घेतें. साधक त्याच्याशीं सहकार्य करीत नाही. पण मनानें तिकडे जाऊं च नये अशी स्थिति त्याला प्राप्त करून घ्यावयाची असते. आणि त्याचें तत्त्वज्ञान आणि तीव्र प्रयत्न हि या कामीं उणा पडतो. तेव्हां काय करावें, असा प्रश्न येतो. त्याचे च उत्तर पुढील श्लोकांत दिले आहे.

४२. युक्तिपूर्वक होईल तितका इन्द्रिय-निग्रह साधून वळ अपुरें पडेल तेथें भक्तीचें आवाहन करा.

‘तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः’

युक्तः तन् तानि सर्वाणि संयम्य मत्-परः आसीत, असा याचा अन्वय करावा. युक्तिपूर्वक सर्वे इंद्रियांचा समय करून ईश्वर-परायण होऊन रहावें. ज्ञान व तितिक्षा याच्या जोरावर इन्द्रियें वस करून घेतली च पाहिजेत. अवश्य तेव्हां निग्रह व जरूर तेव्हा संयम करण्याची युक्ति साधली च पाहिजे. या प्रमाणें आधी युक्तिपूर्वक इंद्रियें कावूंत आणून घ्या, असें म्हणणें. निग्रह व संयम या दोहोचा संग्राहक असा एक च शब्द ‘निरोध’ हा आहे. ज्ञान व तितिक्षा याच्या वळानें ही निरोध-शक्ति मिळवा, असें गीता सांगते. पण अशा तऱ्हेनें गोठ्या युक्तीनें इन्द्रिय-निरोध केला, तरी मनावर तावा मिलेपर्यंत निरोध पुरा होत नाही. मनो-निरोधाकरता मनुष्याचें वळ अपुरें पडतें. येथें भक्तीला सुरवात होते.

४३. तेथें च भक्तीची गरज.

मनुष्याची पुरुषार्थ-शक्ति जेथें कुंठित होते, तुटून पडते, तेथें भक्तीची गरज उत्पन्न होते. परिपूर्ण प्रयत्न केल्यावांचून भक्तीला अवकाश नाही. ईश्वरानें आपल्याला जी शक्ति देऊन ठेवलेली आहे, ती पूर्णपणें वापरण्यांत च

नम्रता आणि आस्तिकता आहे. आपल्या ठिकाणी जी शक्ति वसत आहे, ती 'वामुदेव' शक्ति आहे. ती ईश्वराची च शक्ति आहे, त्यानें ती आधी च दिलेली आहे. काही शक्ति त्यानें देऊन ठेवली आहे. कांही राखून ठेवली आहे ही जी देवदत्त-शक्ति आहे, तिला आपण स्व-शक्ति समजतो, ती चूक आहे. वस्तुतः ती ईश्वराची च शक्ति आहे. उलटपक्षी ईश्वरानें जी शक्ति राखून ठेवलेली आहे ती हि आपली च आहे असलेली शक्ति पूर्ण-पणें वापरल्यानंतर च त्या शक्तीचीं मागणी करण्याचा अधिकार प्राप्त होतो.

४४. लाभलेली शक्ति परिपूर्ण वापरणें हा च ईश्वरापाशीं अधिक शक्ति मागण्याचा अधिकार.

आपल्याला लाभलेली शक्ति जर आपण पुरी वापरली नाही, तर शिल्लक ठेवलेली शक्ति ईश्वरानें आपल्याला द्यावी तरी करी ? बापानें मुलाला व्यापारासाठी दिलेलें दहा हजाराचे भाडपल त्यानें वापरले च नाहीं, तर बाप त्याला लाखाचें भाडवल कसें देईल ? तें भाडवल जर त्यानें उत्तम प्रकारे वापरून दाखविले, तर बाप म्हणेल—“उरलेलें सारें तुझे च आहे.” आपण व ईश्वर यांच्या मघला संवघ असा च आहे. तो त्याच्याजवळ असलेली सगळी च शक्ति आपल्याला देऊन टाकण्यास तयार आहे. तशी गरज माग सिद्ध झाली पाहिजे. एखाद्यानें मिळत गेलेली शक्ति वापरता-वापरतां असे सिद्ध केले की आता मला ईश्वराची सर्व च शक्ति पाहिजे, तर ईश्वराला आनंद च होईल. तो म्हणेल “मला हवा होता तसा प्रयोगी भक्त भेटलास तू.” पण ईश्वराच्या सर्व शक्तीची गरज पडेल असे कार्य च कधी जगात उत्पन्न झाले नाही. म्हणून माणून जेवढ्या शक्तीची गरज सिद्ध करील, तेवढी शक्ति त्याला ईश्वराकडून बिनदिव्वात मिळत जाते. माणसाला केन्हा हि निरास होण्याची किंवा हार मानण्याची गरज नाही. त्यानें त्याच्याजवळ अमलेली सगळी शक्ति वापरावी, म्हणजे त्याला जास्त शक्ति खात्रीनें मिळते च. स्वतःची शक्ति पूर्णपणें वापरल्याबाचून देवाजवळ मदत मागितली, तर ती त्यानें कां करावी ? देवाला

काही स्वतःची कर्तबगारी दाखवून स्वतःचें यश वाढवायचें नाही. त्याच्या यशांत भर पडणें शक्य तरी आहे का ? त्याचे यश पूर्ण च आहे. त्याला चुमचें च वैभव व यश वाढवायचे आहे. तुम्ही आपली सारी शक्ति लावून प्रयत्न करा. तुम्ही थकला, म्हणजे मग देवाचा धांवा करा. तो तुम्हाला आणखी बळ देईल.

४५. त्यासाठीं गजेंद्रमोक्षाचा सुधारलेला दृष्टान्त.

गजेंद्रमोक्षाचें उदाहरण देतांना भक्तिमार्गांत असे सुचविण्याची रीत आहे की अगोदर गजेंद्रानें स्वतःच्या शक्तीनें जय मिळविण्याचा प्रयत्न केला, म्हणून देव त्याच्या मदतीला आला नाहीं. त्याला स्वतःच्या शक्तीचा अहंकार होता गजेंद्राला स्वतःच्या शक्तीचा अहंकार असेल, तर देवानें त्याचा गर्वपरिहार झाल्यानंतर च त्याला मदत केली, हें ठीक च झालें. पण समजा एक असा गजेंद्र आहे की ज्याला स्वतःच्या शक्तीचा अहंकार नाही, पण आपलें बळ वापरून न पाहतां च तो देवाचे साह्य मागतो, तर त्यांत त्याचा स्वतःची शक्ति न वापरण्याचा हट्ट हा अहंकार च आहे. त्यानें स्वतःपाशी असलेलें बळ का वापरू नये ? तें बळ त्याचे स्वतःचे शोडें च आहे ? तें हि तर देवाचें च बळ आहे. आपलें बळ हि देवाचें च आहे, अशा भावनेनें स्वशक्ति वापरण्यांत अहंकार नसतो. उलट आपल्याजबळ असलेलें बळ न वापरण्यांत अहंकार, आळस आणि अश्रद्धा आहे. जी शक्ति तुज्जी नाही ती तू राखून ठेवतोस व देवाचें साह्य मागतोस. तुझ्यांत असलेली देवाची शक्ति निरहंकारपणें पुरी पुरी वापर व मग जास्त शक्तीचें आवाहन कर. असलेली शक्ति पूर्ण वापरली, की नसलेली शक्ति देव देतो च.

४६. ईश्वर-शरणतेत पराधीनता नाहीं.

पण यांत हि शेंवटी ईश्वरावर च विसंबून रहावें लागतें. म्हणून हे गाडें एकंदरीत पराधीन च झाले, असें कोणाला वाटेल. पण तें बरोबर नाही. कारण, तसे म्हणावचें तर आपली शक्ति खुंटली, तेव्हां च पराधीनता आली.

पण ईश्वराच्या शक्तीचे आवाहन करण्यात खरोखर पराधीनता नाही. ईश्वर कोणी परका मानला तर ती पराधीनता होईल. पण वस्तुस्थिति तशी नाही. फोटाच्या खिशाला दोन कप्पे केले आणि दोन्ही कप्प्यात पैसे भरून ठेवले. बरख्या कप्प्यातले पैसे सपले, की आंतल्या कप्प्यातले काढले. दोन्ही कप्पे आपल्या च खिशाचे ! किंवा काही पैसे तुमचे तुमच्या टूकेत आहेत आणि कांही बँकेत ठेवलेले आहेत, तसे च हे समजावे. ईश्वर व आपण एका च चैतन्याची रूपे आहोत. आपण अश-मात्र आहोत. ईश्वर त्या चैतन्याचे पूर्ण रूप आहे. तरी पण चैतन्य एक च. म्हणून त्याची शक्ति, ती आपली शक्ति. त्यामुळे ईश्वराजवळून शक्ति मागण्यांत व मिळविण्यांत पराधीनता नाही.

(२)

४७. स्थूल सांसारिक कार्यां ईश्वराच्या मदतीचे विषय नव्हेत.

मनो-निरोधाच्या आपल्या प्रयत्नांची शिकस्त ज्ञात्यावर भक्तीची जागा आहे. तेव्हां च तिची गरज हि उत्पन्न होते, हें आपण पाहिलें. आपला प्रयत्न थकल्यावर आपल्याला मदतीची तळमळ लागते. तेव्हां त्या तळमळीतून भक्तीचा जन्म होतो. त्यापूर्वी तळमळ नमते. त्यामुळे भक्ति नमते. श्रद्धा अगू शकते. आपली शक्ति वापरून इंद्रियें वग करून घ्यावीत. विषयांना पारती झालेली इंद्रियें जेव्हा मनावर चाल करून येतील, तेव्हा त्या सूक्ष्म आक्रमणाच्या प्रतिकारासाठीं ईश्वराची मदत मागवी. अशा सूक्ष्म व पवित्र कार्यांत च ईश्वराची मदत मागणें ही आस्तिकता आहे. लोकांत सामान्य व्यावहारिक कार्याकरतां देवाची मदत मागण्याची रीत पडली आहे. आपण अशांना आस्तिक मानतां वास्तविक ती आस्तिकता नव्हे. परीक्षा पास होण्याला ईश्वरानी मदत मागणें ही कसली आस्तिकता ? हा धावळटपणा आहे. पुरपायें-हीनता आहे. शेतात धीर चांगले आलें नाही, मागा ईश्वराची मदत ! जणू त्यानें हे सगळे प्रश्न गोडविण्याची

शक्ति आम्हांला दिलेली च नाही ! हें ईश्वराच्या मदतीचे विषय च नाहीत. सकाग भावनेनें बाह्य कार्यांत ईश्वराची मदत मागणें शोभणारें नाहीं.

४८. ईश्वरापाशीं मागणें—मागण्याची योग्य रीत.

आम्हाला युद्धात जय दे, म्हणून 'दोन्ही पक्ष देवाची प्रार्थना करतात. ईश्वर विचारा आपली इच्छा राखून आहे. दोघांना हि जय देणें त्याला शक्य नसतें. पण मी त्याला आपल्या इच्छेचा बंधा मानतों. त्यानें माझ्या इच्छेप्रमाणें आपली दैवीशक्ति वापरावी, अशी माझी अपेक्षा असते. त्याच्या इच्छेला अनुकूल आपली इच्छा बनविणें ही आस्तिकता आहे. पण मी उलट च करतो. माझा जय झाला पाहिजे, ही माझी इच्छा मी ठरवून च टाकली. फक्त यश त्याला मागतों. माझा पक्ष न्यायाचा असला, तर माझा जय होऊं दे, नाही तर मला अपयश येऊं दे, म्हणजे माझी घुट्टि तरी शुद्ध होईल, अशी प्रार्थना करायला पाहिजे वास्तविक एक भारती आख्यायिका आहे. आंधळ्या घृतराष्ट्राच्या सहानुभूतीनें गांधारीनें डोळ्यांना पट्टी बांधून ठेवली होती. तिचा मुलगा दुर्योधन युद्धाला निघण्यापूर्वी तिला नमस्कार करण्यास आला, तेव्हा तिनें आशीर्वाद दिला, की तू सन्मार्गिनें जात असशील, तर तुला यश येवो ! हा च खरा आशीर्वाद आहे. देवा, माझी हरवलेली वस्तु मला मिळू दे, अशी प्रार्थना कशाला करायची ? वस्तु मिळो वा न मिळो, माझी शांति न ढळो, अशी प्रार्थना करावी. मुलगा आजारी झाला असतां, 'माझा मुलगा न मरो' ही काय प्रार्थना झाली ? मनुष्य केव्हा तरी मरणार, हें ठरलेलें च आहे. आतां न मरो अशी मागणी करायची असल्यास अमुक वेळीं मरायला हरकत नाही, असें तरी ठरवा. आता न मरो, २८ तारखेला मरो, अशी देवाजवळ निश्चित मागणी करा. पण अशी मागणी कोण करणार ? म्हणून मुलगा मरायचा असला तर मरूं दे, पण मरताना त्याला मानसिक व्याकुळता न होवो, अशी मागणी मागा.

४९. मला काय योग्य तें ईश्वराला च कळतें. म्हणून सकाम प्रार्थना नको.

आधी आपले तें योग्य असें ठरवून च टाकतां, आणि मग देवाजवळ मदत मागता. याचा अर्थ असा, की देवाला तुम्ही आपल्या बुद्धीचा गुलाम करूं पाहतां. उपनिषदात एक गोष्ट आहे. एकाला देव प्रसन्न झाला. त्याला देवानें म्हटले, “वर माग ” तो म्हणाला, “ देवा, मला त्यातले काय कळतें ? मला काय योग्य आहे, याचे हि ज्ञान कोठें आहे ? तुला च सारे कळतें. मला जें योग्य असेल, तें तूं च दे. ” तो भक्त कसोटीला उतरला. ती च खरी परीक्षेची वेळ होती त्यां वेळी त्यानें स्वतः निर्णय करून तो देवावर लादण्याचा प्रयत्न नाही केला. माझ्या अकलेप्रमाणें देव वागायला तयार होत नाहीं, यात च माझे कल्याण आहे. तो माझ्या अकलेप्रमाणें वागायला तयार झाला, म्हणजे त्याला माझे अकल्याण करून मला शहाणपण शिकवायचें आहे, असें च नक्की समजावे. आम्ही आपल्या बुद्धीला प्रमाण समजतो व त्या बुद्धीच्या निर्णयाप्रमाणें देवानें वागावें अशी अपेक्षा करतो, म्हणजे परमेश्वराला आमच्या बुद्धीप्रमाणें वागणारा नोकर समजतो. शक्ति-शाली खरा, पण नोकर च. निर्णयाचा, विचाराचा हक्क त्याला नाही. आम्ही विचार करणारे, निर्णय घेणारे. आम्ही ‘विधिमंडळ’ आणि तो फक्त अंमलबजावणी-खात्याचा अधिकारी. एखाद्या जड उपकरणाप्रमाणें देवाला वापरूं पाहणें जडतेचें लक्षण आहे. अहकाराचे तर आहे च. यात देवाचा उपमर्द आहे, नास्तिकपणा आहे. असा जडतेचा भाग सर्व च घर्मात भक्तीच्या नावावर आला आहे. सकाम कर्मात देवाची मदत मागणें भक्तीचें लक्षण नाही. म्हणून गीतेनें ठिकठिकाणी सकामतेवर प्रहार केला आहे. गीतेचा जणू सकामतेशी उभा दावा च आहे.

५०. सकाम भक्तीला हि मशर्त मान्यता.

पण गीतेनें दयाळू बुद्धीनें क्वचित् असे हि म्हटलें आहे, कीं सकामतेनें जरी भक्त मला शरण आला, तरी मी त्याला फळ देतों. तेवढ्यापुरती मी

त्याची कामना पुरी करतो. पण तें दयाळू बुद्धीने दिलेले आश्वासन मात्र आहे. तें कांहीं शास्त्र नव्हे. ज्याला हित हवें असेल, त्यानें निष्काम भावनेनें च शरण गेलें पाहिजे. सकाम भावनेनें शरण आलेल्याला हि फळाचें आश्वासन दिलें आहे. तो कांहीं सकाम प्रार्थनेचा परवाना नव्हे. कोणी सकामतेनें हि का होईना, पण ईश्वराला अनन्य भावानें शरण आला, तरी पुष्कळ; अशी करुणा त्यात सूचित आहे 'सकामतेंत मूढता आहे' च. अवनतीचा संभव हि आहे. पण अनन्य भाव असला, तर उग्रतीची हि शक्यता आहे. सकामता नाहीशी होण्याचा संभव आहे, असा त्याचा अर्थ आहे. अनन्य भावानें व कळकळीनें सकाम प्रार्थना केली, तरी ईश्वराच्या स्पर्शानें वृत्तीला पावित्र्य लाभेल. पण साधारणपणें माणूस सकाम प्रार्थना अनन्य भावानें करीत नाही त्याची ईश्वरावर घड अश्रद्धा नसते, घड श्रद्धा नसते. आजारी झाला म्हणजे इकडे डॉक्टरचे पाय धरतो, तिकडे ब्राह्मणाकडून अनुष्ठान करवितो त्याची श्रद्धा हि डळमळीत, पुरुषार्थ हि अर्धवट! अशी दुबळी श्रद्धा, अध.पाताला कारण होते. सकामता गौण असली, तरी तिला अनन्य भक्तीची जोड असल्यास ती चालून जाईल. सकामता हि अनन्य निष्ठेनें पावन होईल. वस्तुतः निष्कामता आणि अनन्यता यांचा योग च इष्ट आहे.

वेरीज केली, म्हणजे गीतेचा स्थित-प्रज्ञ झाला. याप्रमाणें इंद्रिय-निरोधानें विज्ञान सागणारें या तीन श्लोकांचें त्रिक येवें संपले

५२. ईश्वर-परायणता हें स्वतंत्र ध्येय आहे.

पण येथील भाषेचा जो अर्थ आतांपर्यंत आपण केला त्याहून खोल अर्थ सांगणारी ती भाषा आहे. इंद्रिय-निरोधाच्या कामी माणसाच्या दोन्ही शक्ति अपुऱ्या पडतात, म्हणून तो पूर्ण करण्याकरता साधकानें ईश्वरपरायण व्हावें, इतकें च येवें म्हटलेलें नाही. तर मुक्ति-गूढक इंद्रिय-निग्रह शक्य तितका साधून ईश्वर-परायण होऊन रहावें, अशी येवें भाषा आहे. म्हणजे ईश्वरपरायणता हें स्वतंत्र ध्येय आहे, असा येथील भाषेचा खोल अर्थ आहे. आणि हा च अर्थ शास्त्रीय दृष्टीनें बरोबर हि आहे. तो कसा ते आता पहायला पाहिजे.

५३. ध्येय विधायक पाहिजे.

इंद्रियाचें मनावर आक्रमण झाले, म्हणजे मनातला दोष काढून टाकण्याच्या प्रयत्नाला साधक लागतो. पण मनातला हा विकार काढून टाकला पाहिजे, काढून टाकला पाहिजे, काढून टाकला पाहिजे, असें सारखें चिंतन करतां करतां तो विकार मनातून निघून जाण्याऐवजी आणखी पक्का होतो. कारण, मनाला त्याचे च चिंतन पडतें. याला विरोधी भक्ति म्हणतात. दुर्जंततेचें, प्रतिकारामाठी कां होईना, चिंतन करीत राहिले तर चित्तात दुर्जंतता उत्पन्न होते. विरोधी चिंतनानें विकाराचा निरास होण्याऐवजी तो उलट खोल रुजतो. विरोधी चिंतनानें कंस कृष्ण-मय झाला होता, असें भागवत सागतें. केवळ निषेधक साधनें मनुष्य विकारात पडतो असा अनुभव आहे. मनातून विषयाची गोडी काढून टाकावी, असें निषेधक साध्य गमोर ठेवल्यास निषेधक साधन प्राप्त होईल. म्हणून डोळ्यापुढें काही तरी विधायक ध्येय आणि त्याला अनुरूप अशी विधायक साधना पाहिजे. ब्रह्म-प्राप्तीची तळमळ हें तें विधायक ध्येय होय.

निर्णय झालेला आहे. मला आत्मोन्नति इष्ट आहे, ईश्वरभक्ति इष्ट आहे, एवढेच तो जाणतो. बाकी तो काही जाणत नाही. तो सर्व बाह्य कार्ये ईश्वर-भक्तीच्या लव्धीसाठी करतो. कोणत्या हि बाह्य कार्यासाठी ईश्वर-भक्तीला एकसुप्लॉईट करू पाहत नाही, लुवाडू पाहत नाही.

(२)

५७. अनन्यता सकामतेला हि बघावते.

पण मग गीण म्हणून का होईना, आणि अनन्यतेच्या शर्तीवर कां होईना, शीतेने सकाम भक्तीला जागा दिली ती का, असे येथे महज विचारले जाईल. उत्तर असे, की कामनेच्या पूर्तीकरता हि जर एसादाने अवातर सर्व आधार सोडून ईश्वराची अनन्यतेने कास धरली, तर त्याने हि उत्तम निश्चय केला, असें होतें. इतर सारे आधार मोडणें व ईश्वरावरच आधार ठेवणें, हा निश्चय काही लहान-महान नाही. म्हणून सकामता गीण अमली तरी हा निश्चयच आत्मोन्नतीला नायक होतो. पुढे नवव्या अध्यायात तर या हि पुढे मजल मारून मागितलें आहे, की जना अनन्यभावाने मला भजणारा अत्यंत दुराचारी असला, तरी लौकरच त्याची भावना गुढ होणे "क्षिप्रं भवति धर्मात्मा" तो लौकरच धर्मात्मा होतो हें अनन्यतेचे सामर्थ्य आहे रोग झाला. तो बरा व्हावा अशी तळमळ आहे. पण मारा भार देवावरच दिला टाकून. डॉक्टर नको, फाक्टर नको. खाणें हि मोडून दिले. 'देवा मला बरा कर रे', म्हणून अनन्यतेने त्याचाच धावा केला. ईश्वर त्याची श्रद्धा पाहून त्याला बरा हि करील, किंवा त्याला प्रत्यक्ष दर्शन देऊन आपल्याजवळ हि घेऊन जाईल. दुसऱ्या परी लोकाना दिगायला त्याची कामना पूर्ण झाली नाही असे दिवेऊन. पण देवावरील अनन्य श्रद्धेमुळे भवनाला आपले अत्यंत वन्याण झालें, असेच अनुभवाला येईल.

५८. अनन्यतेनासा रघान्त.

न देतां परत पाठविलें. स्वतः त्याला निरोप घायला लाववर चालत आले. जाताना पोह्याची पुरचुंडी पेऊन गेला होता, ती हि गमावून रिकामा च परत चालला. पण मनात आनंद आहे. “वायकोनें मला सकामतेनें देवाकडे पाठविलें. पण हा माघव किती दयाळू आहे, त्यानें माझी भलती च कामना पूर्ण केली नाही.” असें म्हणून आपली भक्ति दृढ करीत करीत तो गांवीं परत जातो. तर तें सारे गाव सोन्याचे झालेलें ! म्हणतो, “देवाची ही केवढी कृपा, की त्यानें सारे गाव च सोन्याचें करून टाकले. हे माझ्या तुच्छ गुखोपभोगासाठी थोडें च आहे ? देवानें दिलेलें आतां जनतेच्या सेवेसाठी च वापरूं.” देवानें दिले तर त्याची कृपा, न दिले तरी त्याची कृपा च. या अनन्यतेच्या भावनेत भक्ताची थोरवी साठविलेली आहे.

५९. भक्ताला सर्व गोष्टींत देवाची कृपा च दिसते.

एकनाथाला देवानें मनाजोगती वायको दिली. त्याला वाटलें, “देवाची केवढी कृपा आहे आपल्यावर ! आपण हिच्या मदतीनें शीघ्र ईश्वर गाठू.” तुकारामाला अनुकूल स्त्री लाभली नाही. तो म्हणें, “माझ्यावर ईश्वराची केवढी कृपा, की त्यानें मला अनुकूल स्त्री दिली नाही. नाहीतर मी संसारांत खचित च आसक्त झालो असतो.” वायको मनासारखी मिळाली, तरी कृपा. मनाच्या विरुद्ध वागणारी मिळाली, तरी कृपा. मुळी मिळाली च नाही, तरी कृपा. आणि मिळून मेली, तरी कृपा च. “बाईल मेली मुक्त झाली, देवें माया सोडविली । विठो तुजें माझें राज्य.” “देवा, तुझ्यामाझ्यामधें पडदा होता, तो गेला आता. दोघाचें एकछत्री राज्य झालें.” अशा रीतीनें भक्ताला सर्व गोष्टींत देवाची कृपा च दिसते. अनन्य भक्ताच्या भूमिकेची ही च थोरवी आहे.

६०. अनन्य भक्ताची सकामता म्हणजे व्यापक सद्भावना च होय : एक लौकिक दृष्टांत.

कामना-पूर्वक पण अनन्यतेनें केलेल्या ईश्वर-भक्तीत उद्देश गौण असला अथवा दिसला, तरी अनन्यतेमुळे देवाच्या कृपेनें चित्ताची शुद्धि होते ; किंवा

निराळ्या भायेंत, सकामता लोपून निष्कामता लाभते; किंवा आणखी निराळ्या भायेंत, सकामताच निष्काम बनते. किंबहुना अनन्यतेशी जोडलेली सकामता ही, सूक्ष्म पाहिले तर, संकुचित सकामता नसते पण व्यापक सद्भावना च असते. यासाठी आपण मोठी उदाहरणे सोडून, लहानसे लौकिक उदाहरण घेऊ. समजा, एका बाईची ईश्वरावर अनन्य भक्ति आहे. तिची नय हरवली आहे. आणि ती सापडावी अशी तिची इच्छा आहे, असे हि कल्पून घ्या. ती काय म्हणते, “देवा, माझी नय सापडू दे मी तुझ्या भक्तीत कोठें च उणीव राखली नाही. मग का माझी नय हरवली? मग कां कुणाला ती घेण्याची इच्छा हि झाली? आता मी ती शोधून काढण्यासाठी काही च खटपट करणार नाही. पोलिसांना कळविणार नाही. कोणावर मनातून हि शका घेणार नाही. ज्यानें नेली असेल त्याला तू सद्भावना देशील तर तो ती परत आणून देईल तसे झाल्यास मी खडीसाखर वाटीन. ज्यानें नेली असेल त्याला त्यातली अर्धी खडीसाखर देईन. त्याच्याविषयी उणा भाव मनांत आणणार नाही आणि मी तुझ्या भक्तीला जोरानें लागेन. जर त्याला तशी बुद्धि तूं देणार नाहीस, तर त्याच्यावर मी रागावणार नाहीं. तुझ्यावर मी रागवेन; आणि रागानें पूर्वापेक्षा हि तीव्र भक्ति करायला लागेन. जा, तुला करायचे असेल तें तूं कर.” अनन्य भक्ति आणि सकामता या दोन्ही जेव्हा एकत्र कल्पित्या जातात, तेव्हां त्याचा इतका खोल अर्थ असतो. या कल्पित बाईची नयेविषयीची ही कामना म्हणजे खरोबर काय आहे? जगांत चोरीची प्रेरणा नसावी, जगाची वासना शुद्ध रहावी, असा च अर्थ त्या कामनेचा नाही का? इतकें असल्यावर ईश्वर तिला हरवलेली नय सापडवून देईल अथवा न देईल. ही ईश्वराच्या मर्जीची गोष्ट आहे. त्याच्या शास्त्राप्रमाणें जें योग्य असेल तें तो करील त्याचें शास्त्र ठरलेले आहे, पण तें आपणाला माहीत नाही. आपणाला तें अवगत होईल तर आपण च ईश्वर कां न होऊं? त्याचें शास्त्र कांही असो. त्या बाईला उभयपक्षी भक्ति च

करावयाची आहे. अनन्य-भक्ति आणि सकामता यांच्या वेरजेतून काय निष्पन्न होतें, तें या उदाहरणावरून लक्षात येईल.

(३)

६१. ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. वासनेला हि ईश्वर-परायण करावें.

या सर्वांचा अर्थ हा झाला, की अवान्तर कामना तर काय पण इंद्रिय-निग्रह ही साधना हि गौण असून ईश्वर-परायणता ही च मुख्य वस्तु आहे. "गत्परायण हो आणि विषयांना आवडीनें वश होऊं नकोस म्हणजे झालें. एवढ्यानें तुझी सर्व वासना धुळून निघेल." असे गीतेचे थोडक्यांत निश्चून सांगणें आहे. वासना चित्तात उठोत, पण तदनुकूल बाह्य कृति होऊं देऊं नकोस म्हणजे झालें. वासनानुकूल कृति केल्यानें वासना पक्की होत असते. म्हणून तेवढें करूं नकोस. पण साधकांनें बाह्य इंद्रिय-निग्रह केला, तरी त्याच्या चित्तांतली वासना गेलेली तर नराते च अर्थात् ती आंत घुमसत राहून त्याला प्राप्त देते. त्याच्या चित्ताला चैन पडू देत नाही. मग त्यानें 'काय करावें ? त्यानें त्या वासनेला च ईश्वर-परायण करून टाकावे, असें म्हणणें आहे. नायांनी देवाजवळ मागणी केली आहे : "माझ्या चित्तात जी जी वासना येईल ती तूं च हो " अशा रीतीनें सर्व वासनांचें रूपांतर होतें. वासना ईश्वरमय होते. भक्तीनें ती उप्रत होत जाते.

६२. वासना मुळांत वाईट नाही. ईश्वर-परायणतेनें वासनेचें रूपांतर होतें.

वस्तुतः कोणत्या हि माणसात वाईट वासना मुळी नसते च. हे त्याला स्वतःला हि कळत नाही. इतरांना हि कळत नाहीं. बाह्य वस्तूच्या प्राप्तीसाठीं तो घडपडतोमा दिगतो. मगळी बाह्य सृष्टि आपली व्हावी, यामाठी च त्याचा हा प्रयत्न असतो. कधी कधी तर निषिद्ध वस्तूच्या प्राप्तीमाठी हि तो घडपडतांना दिगतो. वस्तुतः शरीरात बोंडलेल्या आत्म्याची व्यापक होण्याची

ही सारी धडपड असते. तो विराट् सृष्टीशी त्याच्या परी एकरूप होऊं इच्छितो. त्या शरीराच्या संकुचित जागेत त्याला चैन पडत नाही. दारुडा दारू पितो, त्याच्या हि मुळाशी ही च बेंचंनी आहे भक्ति-मार्ग त्या दारुड्याला म्हणेल, "तूं ही बाहेरची तुच्छ दारू पिणें बंद कर. देव च तुज्जी दारू होऊं दे. त्याच्या भक्तीची दारू पीत जा." उमरखय्यामच्या 'रुबाया' मधें हा प्रकार दिसतो. "वास्तो यथा परिकृतं मंदिरा-मदान्धः" अशी त्या भक्तीच्या दारूच्या पेल्यानें स्थिति होते. अशा प्रकारे वासना देवाला अर्पण केली म्हणजे तिला दिव्य रूप येतें. म्हणून भगवान् सांगतात, मत्परायण व्हा. चित्तांत विषय-वासना आली तरी गागरून जाऊ नका. विषय-भोगात मात्र पडू नका. वासना ईश्वराला वाहून टाका. काम-क्रोध हि त्याला वहा म्हणजे त्या विकाराचे व तुमच्या वासनेचें रूपांतर च होईल. आणि मग चित्ताचे विकार शमून प्रज्ञा स्थिर होईल.

६३. निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भाषना असली, तर भौतिक विद्येची उपासना हि पावन होऊं शकते.

भौतिक विद्येच्या उपासनेंत हि निष्कामता, अनन्यता आणि ईश्वर-भावना असली, तर चित्त-शुद्धि होऊ शकेल. या दृष्टीनें भौतिक व आध्यात्मिक असा भेद च उरत नाही. हा भेद वास्तविक खरा च नाही. गणितोपासकाचा गणित हा च ईश्वर होईल अर्थात् त्या भावनेनें त्याची साधना होत असेल तर. एका गणितशास्त्रज्ञाची अशी गोष्ट सांगतात, की त्याला एक अपूर्व शोध लागला. जगाच्या ज्ञानात भर घालण्यासारख्या योग्यतेचा हा शोध त्यानें एका टिपणांत टिपून ठेवला. पुढें त्याचे ते टिपणाने सारे कागद च नाहीसे झाले. पण तो गणितो शात च राहिला. त्याच्या चित्ताचा क्षोभ झाला नाही. केवळ गणितानें इतकी शांति लाभणे संभवनीय नाही. तो गणिताची उपासना ईश्वरार्पण-बुद्धीनें करीत होता, असे च समजले पाहिजे. त्याला ईश्वराचें नाव हि माहीत नसेल कदाचित्. पण त्यामुळें त्याच्या उपासनेंत

अंतर येत नाही. माझ्यासारखा कोणी कातण्यात तन्मय होईल. कोणी आणखी एखाद्या पवित्र सामाजिक उद्योगात नन्मय होईल तो तो विषय ईश्वर-स्वरूप पाहून जो त्याची उपासना करील, त्याच्या चित्तावर इंद्रियांचे आक्रमण होणार नाही. केवळ भौतिक दृष्टीने विज्ञानाची किंवा इतर विषयाची माघना करणारास ही सिद्धि अर्थात् साधायची नाही. कारण उघड च आहे. भौतिक विषय हे काही झाले तरी आत्म्याहून वेगळे पडतात. आत्म-भिन्न अनात्म विषयात लीन होण्याचा आत्म्यानें किती हि प्रयत्न केला, तरी तें कसे साधायचे ? ते च विषय ईश्वर-भावना-भावित झाले, तर आत्म्याला त्यात लीन होण्याला काही च अडचण राहत नाही. तो त्यात पूर्ण विसर्जन पावू शकतो.

व्याख्यान ७ वें.

(१)

६४. इंद्रिय-जयाच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना. विषयचिंतनापासून बुद्धिनाशापर्यंतची व्यतिरेकी परंपरा.

स्थित-प्रज्ञानें प्रकट लक्षण जितेंद्रियता. त्याचा विस्तार मधल्या दहा श्लोकात व्हावयाचा आहे. त्यापैकी तीन श्लोकाचा पहिला विज्ञान-परिच्छेद संपला. यापुढें इंद्रिय-जयाचा प्रज्ञेशी काय संबंध आहे, याचे अन्वय-व्यतिरेकानें विवेचन केले आहे. पहिल्या दोन श्लोकात व्यतिरेकानें व पुढल्या दोन श्लोकात अन्वयानें इंद्रिय-जयाची स्थित-प्रज्ञतेकरता आवश्यकता सांगितली आहे इंद्रिय-जयाचे तत्त्वज्ञान कथन करण्याचा येथून आरंभ होत आहे.

६५. विषय-चिंतनांतून संग आणि संगान्तून काम निपजतो.

“ ध्यायतो विषयान् पुंसः संगस् तेषूपजायते ” ज्याच्या ठिकाणी इंद्रिय-निरोध नाही, जो विषयानें ध्यान करून राहिला आहे, त्याला त्या विषयाचा संग लागतो. संग म्हणजे संगति, परिचय. विषयाचा संग लागतो म्हणजे विषयाचा लळा उत्पन्न होतो मन विषयाला चिकटू लागतें त्यामुळें काम उद्भवतो. विषयाचें ध्यान, नंतर भग, व त्यानंतर काम, असा उत्तरोत्तर क्रम आहे. या तिन्ही वृत्तीत तसा-फार मोठा फरक नाही. किंवाहना ती एका च वृत्तीचीं तीन रूपे आहेत. उगमापासून मुखापर्यंत एखाद्या मोठ्या नदीची अनेक नावें असतात, तरी प्रवाह एक च असतो. त्या च प्रमाणें एका च

वाहत्या वृत्तीचीं ही तीन नावे आहेत. माती व मातीची वस्तु यांच्यात फरक तो काय असायचा? चिंतनानें विपयाशी परिचय होतो, म्हणजे विषय मनांत साकार होऊं लागतो. माणूस मित्राच्या आग्रहास्तव जिज्ञासेनें दारूच्या दुकानांत गेला. पुढें मित्राच्या ओढ्यामुळें वारंवार जाऊं लागला. हा ओढा म्हणजे मग. पुढें त्या विपयांत रमणीयता, सुंदरता, आकर्षकता, रस, गोडी, विरगुळा वाटू लागतो. हा च काम. या कामातून पुढें, गीता म्हणते, क्रोध उत्पन्न होतो. "कामात् क्रोधो ऽभिजायते"

६६. पुढें कामातून क्रोध उत्पन्न होतो. ह्याबाबत भाष्यकारांची स्पष्टीकरणे.

येथें खरी अडचण वाटते. विचारकाचा या ठिकाणी फजिता झालेला दिसतो. कामातून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हा प्रश्न विकट झाला आहे. पुढें क्रोधातून मोह, मोहातून स्मृति-भ्रंश, त्यातून बुद्धि-नाश या पायऱ्या सरळ वाटतात. पण कामातून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हे मात्र नीट लक्षांत येत नाही. शंकराचार्यांनी भाष्यात "कामात् क्षुतश्चित् प्रतिहतात् क्रोधः अभिजायते" अशी तोड काढली आहे. काम प्रतिहत झाला म्हणजे त्यातून क्रोध उत्पन्न होतो, असे त्याचे म्हणणें. पण तो प्रतिहत होऊं न देण्याची युक्ति साधली म्हणजे मग कामातून क्रोध उत्पन्न होणार नाही. म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो हें वाक्य नेहमीकरता खरें ठरत नाही. कामाला अडचळा न झाला तर या वाक्याची इमारत गडगडते. म्हणून गाधीजींनी यावर एक युक्ति काढली आहे. "काम हा कधी पुरा होत न नाही" अशी याची टीप आहे. साधारणपणें ही युक्ति ठीक आहे. काम हा सहसा पूर्ण होत नाही, असा जगाचा अनुभव तर आहे च. चमत्ता राळत च जाते. सृष्टि म्हणून होत नाही. दहा हजार मिळाले, तर लाग्याची इच्छा होने. लाग्यानतर दहा लाखाची, मग कोटीची. गणिताला अंत नाही. वामनेला हि अंत नाही. ययातीचें वाक्य प्रसिद्ध च आहे, की "आहुति घातलेल्या

अग्नीप्रमाणें भोगानें काम सारखा वाढत च जातो.” त्यामुळें गाधीजीची युक्ति सामान्यतः विनतोड घाटते पण शंकराचार्यांची युक्ति आणि ही युक्ति जवळ जवळ सारखी च आहे. कामनेला अत नाही, तेव्हा तिला कोठून तरी अडथळा व्हायचा च. तो झाला की क्रोध आला च, असा शंकराचार्यांचा भाव. कामाला गीतेंत 'अनल' म्हटले आहे. त्याला 'अलम्' म्हणजे पुरे असे कधी वाटत च नाही

६७. नाथांची एतद्विषयक युक्ति.

पण तेवढ्यानें फजितीतून सुटका नाही. समजा, एखाद्यानें बाह्य परिस्थिति आपल्या कामनेला अनुकूल जमवून घेतली, अथवा जरूर तर कामना तदनुकूल करून घेतली, तर शोघाला अवकाश कसा राहिल ? कामनेचा आणि परिस्थितीचा मेळ घातल्यामुळें कामनेला अडथळा होण्याचा संभव कमी झाला, म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो या वाक्याला बाध आला च. यावर नाथानी भागवतांत निराळी च कोटी केली आहे ते म्हणतात, “काम हा एक अपुरा तरी राहिल, किंवा पुरा तरी होईल. अपुरा राहिला, तर त्यातून क्रोध उत्पन्न होईल ; पुरा झाला, तरी तो लोभाला जन्म देईल. म्हणून क्रोध शब्दाचा अर्थ क्रोध व लोभ असा व्यापक करावा.” पुढें समोडू व्हावयाचा तो क्रोधातून होईल किंवा लोभातून होईल मरकाची तीन द्वारे सांगताना गीतेनें हि काम व क्रोध यांच्या जोडीला लोभ घातलेला च आहे. कामातून क्रोध व लोभ उत्पन्न होतात अशी अनुभूति तर आहे च.

६८. क्रोध शब्दानें येथें 'क्षोभ' समजावयाचा आहे.

पण हा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग वास्तविक वेगळा च आहे. येथील 'क्रोध' शब्द विशेष अर्थाचा आहे, हे ओळखण्याची गरज आहे विषयाचा घ्यास लागला, की सग उत्पन्न होतो 'संग' म्हणजे विषय साकारणें. नंतर तो कान्त, कमनीय म्हणजे हवामा वाटतो. हा काम. यातून क्रोध अवश्यभावी म्हटला आहे केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो, असे नाही म्हटलें.

म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाही. क्रोध म्हणजे संताप, चीट असा नेहमीचा स्थूल अर्थ येथे नसून चित्ताचे चलन अथवा क्षोभ असा अर्थ आहे. 'क्रुध्' धातूचा मूळ अर्थ तौलनिक भाषा-शास्त्राप्रमाणे क्षोभ, खळबळ असाच आहे. ह्याशी समानार्थक असलेल्या 'क्रुप्' धातूचा तर 'क्षोभ' ह्या अर्थाने संस्कृतांत प्रायः नेहमीच प्रयोग होतो. काम उत्पन्न होताच मनाची स्वस्थता ढळते. मनांत अप्रसन्नता उत्पन्न होते. काम पुरा होवो अथवा न होवो, तो उत्पन्न होताच चित्ताची समता नाहीशी होते.

६९. क्रोध म्हणजे क्षोभ, म्हणजे चित्ताची अप्रसन्नता.

उलट बाजूची परंपरा जी अन्वय-पद्धतीने पुढे सांगितलेली आहे, तीवस्व हि हाच अर्थ निघतो. ज्याने इद्रिये जिकली त्याला प्रसन्नता लाभते, असे पुढे म्हटले आहे. त्यावरून क्रोध शब्द प्रसन्नतेचा विरोधी म्हणून येथे आला आहे, असे लक्षांत येते. काम म्हणजे मला अमुक पदार्थ हवा अशी मनाची तळमळ. तीच अप्रसन्नता. ती विषय मिळाल्याखेरीज मी पूर्ण नाही, त्याच्यावाचून मी उणा आहे, अशी निहीन-भावना कामनेच्या मुळाशी असते. त्यामुळे कामनेनें मन मलिन होते. त्याची निर्मलता नाहीशी होते. संस्कृतांत प्रसन्न शब्द निर्मळ या अर्थी वापरला जातो. स्वच्छ पाण्याला 'प्रसन्नं जलम्' म्हणतात. जसे सिंहगडावरील देवटाक्याचे पाणी. एखादा खडा वरून टाकला तर तो तळाशी जाईपर्यंतचा त्याचा सगळा प्रवास अगदी स्पष्टपणे पहायला सापडतो. प्रसन्नता म्हणजे अशी निर्मळता व पारदर्शकता. चान्मीक ज्या तीर्थावर स्नानाला गेला होता, त्याच्याविषयी म्हटले आहे, "अकर्दमं इदं तीर्थं सज्जनानां मनो प्रया." सज्जनांचे चित्त सर्व बाजूनी मोकळे, निर्मळ आणि प्रकट असते. ज्ञानदेवाने म्हटल्याप्रमाणे "कोनकोपरा नेणे चि ते" ते अकर्दम असते. 'कर्दम' म्हणजे मळ. मळ म्हणजे पाण्याच्या बाहेरची वस्तु. तिचा रंग पाण्यावर चढला, की ते गढूळ झाले. पाणी मूळचे बिनरंगी अगळे म्हणजे प्रसन्न असते. आत्मा स्वतःच्या मूळ स्वरूपात

केलेली आहे, असें मी म्हणतां. पण तिच्या विषयींची कल्पना मात्र माझी, अर्थात् माझ्या इंद्रियाधीन चित्ताची. अशा रीतीनें मी सृष्टींतून निरनिराळ्या पदार्थांविषयीं अनुकूल प्रतिकूल वृत्ति बनवितों. ती क्षोभास कारण होते. आत्मा परिपूर्ण आहे हें लक्षात आले, तर माणसाचे चित्त संतुष्ट व प्रसन्न राहिल. त्याला कशाची हि उणीव सलणार नाही. तो म्हणेल, मी बाह्य वस्तूचा हव्यास घरून व तिच्यासाठी तळमळून परतंत्र का बनू ? ती वस्तु कां नाही माझा अभिलाष करीत ? मी च वन तिच्यासाठी तळमळून आपले चित्त बिघडवून घ्यावें ? ती आपल्या ऐटीत चूर आहे, तर मी हि माझ्या ऐटीत कां चूर राहूं नये ! बाह्य वस्तूची अभिलाषा करीत राहिल्यानें आत्म्याकडे कमीपणा येतो, त्यामुळें चित्त क्षुब्ध होतें चित्ताच्या या क्षुब्धतेला च येथें क्रोध म्हटले आहे.

(२)

७१. क्रोधांतून मोह होतो, म्हणजे बुद्धि थोथटते.

श्रोधानें मनाला मूढता येते. " क्रोधात् भवति संमोहः । " लहानपणी मी म्हणें, ' चांगले कचवचीत रागावून हि माझी बुद्धि शाबूत राहते. ' क्रोधामुळें बुद्धीची ममता नाहीशी होते याची हि जाणीव होत नाही, हें च बुद्धि शाबूत नसल्याचे लक्षण आहे. मोह म्हणजे बुद्धीची सारी शक्ति नाहीशी होणें, असा अर्थ नाही घ्यायचा. बुद्धीची प्रसरता जाऊन ती थोथट होणें म्हणजे च मूढता येणें होय. अशा स्थितीत माणसाचा कर्तव्य-निर्णय गडबडतो. हा संमोह.

७२. मोहांतून स्मृति-भ्रंश होतो, अर्थात् आपण कोण ह्याचें भान नाहीसें होतें.

अशा रीतीनें संमोह झाला म्हणजे स्मृति-भ्रंश होतो. स्मृति-भ्रंश म्हणजे मामान्य विस्मृति नव्हे. मी कोण हें विसरणें, हा स्मृति-भ्रंश होय. पुष्कळसे लक्षात राहणें ही स्मृति नव्हे. मी जें बोलतां तें एखाद्यानें अशरनाः

जसेच्या तसे बोलून दाखविले, तर मी त्याला जड-यंत्र म्हणून विसरण्या-जोगे असेल तें विसरण्याची व लक्षात ठेवण्याजोगे असेल तें लक्षात ठेवण्याची विवेक-शक्ति त्याच्या जवळ नाही. सऱ्या स्मृतीत हा विवेक गृहीत आहे मगळ्या गोष्टी लक्षात ठेवून तिनें ओझे काय म्हणून वहावे ? विवेकानें काही घ्यावे कांही सोडावे उचित स्मरण व उचित विस्मरण मिळून सम्यक् स्मरण-शक्ति. म्हणून या ठिकाणी स्मृति म्हणजे मी कोण याचे निरंतर भान, आत्म्याचे निरंतर भान

७३. भान नाहींसं होतें म्हणजे काय ?

माणूस नेहमी आत्म्याला विसरत असतो. क्रीडागणावर गेला म्हणजे म्हणतो, मी खेळाडू आहे. रणागणावर म्हणतो, मी लढवय्या आहे मुलाला पाहता च म्हणतो, मी बाग आहे मी निखळ, रगरहित, उपाधि-वर्जित, परियुद्ध आत्मा आहे, हे सफाई विसरून जातो ज्या परिस्थितीत जातो, त्या रंगाचा बनतो याला म्हणायचे स्मृति-भ्रंश. एरव्ही व्यवहारात हि स्मृति-भ्रंशाचे आपण हे च लक्षण मानतो एखादा मनुष्य स्वतःचे भान विमरून भलभलनें बरळू लागला म्हणजे आपण म्हणतो, 'हा ठिकाणावर नाही. याला मग झाला आहे' हा च स्मृति-भ्रंश नद्या किती हि उचवळल्या व नुडुव भरून ममुद्रात जाऊन पडल्या, तरी ममुद्रात च राहतो. त्या मुकल्या तरी तो ओसरत नाही आपले गामीर्य व शांति सोडून तो जर नद्याच्या मार्गे धावू लागला तर आपण काय म्हणू ? ममुद्रा स्वतःला विसरला, असे च म्हणू ना ? तसे च आपले आहे साऱ्या गृष्टीचा मी साक्षी आहे. तिने वाटल्याम माझ्या मार्गे लागावे, मी नाही तिच्या नादी लागणार ! मी परिपूर्ण आहे, मला कशाची हि उणीव नाही, याचे भान म्हणजे स्मृति. परिपूर्ण असताना अपूर्णतेचा भास होणे, हा स्मृति-भ्रंश एखाद्या राजाला स्वप्नात आपण भीक मागतो असे दिसले, तर तो जसा आपले राजेपण भुलला म्हणायचे, तशी च ही दशा होय.

७४. स्मृतिभ्रंशात् बुद्धि-नाश.

याप्रमाणें मनुष्य स्वतःचे भान विमरला म्हणजे त्याची बुद्धि नष्ट होते, म्हणजे ती विषयाधीन होते. बुद्धि विषयाधीन किंवा विषयनिष्ठ झाली, की ती आपली मूळची स्थिति गमावून वमते. बुद्धीची मूळची स्थिति नष्ट होणें, याला च बुद्धि-नाश म्हणतात. माणसाला स्वतःच्या स्वरूपाचा विसर पडला, की त्याची बुद्धि आपल्या मूळ पदावरून भ्रष्ट होते 'स्मृति-भ्रंशात् बुद्धि-नाशः'. बुद्धि म्हणजे ज्ञान-शक्ति. आत्म्याला जाणण्याचे सामर्थ्य तिचे च आहे, ती बुद्धि मामान्य विषयाच्या रमाच्या विधिकित्सेकरतां वापरणें, म्हणजे तिचा अधिकार हिरावून घेणें च होय. आईनें मुलाच्या बोटांत सोन्याची आगडी घातली ती हलवायाच्या दुकानात जाऊन दोन पेढ्यांच्या बदल्यात तो विकून आला. त्यापैकी च हे आहे बुद्धि ही सर्वकाळिभय, सर्वप्रभावती अशी शक्ति आहे. विचाराशक्ती प्रभा, विचाराशक्ते तेज इतर कशात च नाही. एवढी विचार-ममर्ष बुद्धि या विषयात खचं करणें, म्हणजे तिचा नाश करणे च होय. आत्म्याचें ज्ञान करून घेणें, हें बुद्धीचे विशिष्ट सामर्थ्य. बुद्धि विषय-निष्ठ झाली, म्हणजे ती त्या सामर्थ्याला वांचवली. हा तिचा नाश च नाही तर काम आहे? आत्म-निष्ठता गमावून वमलेली बुद्धि एरव्ही किती हि तरतरीत भामली, तरी ती आपला नाश करून चुकली आहे, असे च ममजावें.

व्याख्यान ८ वें

(१)

७५. मागील चिबेचनाचें सार : बुद्धि-नाश ही च विनाशाची शेंवटची पायरी.

नकारानें व होकारानें, 'व्यतिरेकानें व अन्वयानें' इद्रिय-निरोधाचा प्रज्ञेशी संबंध ममजावून राहिले आहेत. विषय-चित्तनापामून बुद्धि-नाशा-पर्यंतची परंपरा व्यतिरेकाने सांगितली. या परंपरेची बुद्धि-नाश ही शेंवटची पायरी आहे. उलटपक्षी अन्वयाची परंपरा सांगताना बुद्धीची स्थिरता ही शेंवटची पायरी सांगणार आहेत. तिकडे बुद्धीची स्थिरता हा शेंवट. इकडे बुद्धि-नाश हा शेंवट. 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' असे जें पुडें वाक्य घातलें आहे, तें बुद्धि-नाशानंतर आणखी एखादी पायरी दाखविण्यासाठी नाही. बुद्धि-नाशाची भयानकता सांगण्याकरता च तें वाक्य आहे. बुद्धि गेली, की सर्व गेलें. आत्म-नाश च झाला म्हणायचा. नाश होव्याचे आणखी काही बाकी राहिले नाही, असा त्याचा अर्थ आहे. याचा खुलामा पुडें होणार आहे

७६. गीतेला शब्दांचें सूक्ष्म अर्थ च अभिप्रेत आहेत.

आपण या श्लोकांतील मर्म च पदाचे सूक्ष्म अर्थ केले. तसे सूक्ष्म अर्थ न करतां केवळ स्थूल अर्थ च घेतले, तर माणसाचें फार थोडक्यात समाधान होईल. माणूस थोडक्यात च आपल्याला स्थित-प्रज्ञ ममजायला लागेल. गीतेच्या मनांत स्थूल अर्थ नसून सूक्ष्म अर्थ च आहेत, हें उपनिषदातील

एका ममानार्थक वाक्यावरून लक्षात येण्यासारखे आहे. ते वाक्य असे :
 “आहार-शुद्धी सत्वशुद्धिः, सत्व-शुद्धी ध्रुवा स्मृतिः, स्मृतिलम्बे तर्ह्य-
 प्रन्थीनां विप्रमोक्षः.” याचा अर्थ असा—‘आहार शुद्ध केल्याने चित्ताची
 शुद्धि होते. त्यातून अविचल स्मृति लाभते. स्मृति लाभल्याने माणसाच्या
 चित्तातील सर्व गाठी सुटतात.’ येथे आहार शब्दाचा अर्थ फक्त अन्न एवढाच
 नसून त्याशिवाय एकूण सर्वच इंद्रियांचे आहार असा अर्थ घ्यावयाचा आहे.
 भीतेतील निराहार शब्दाचा हि असाच अर्थ आपण केला होता, हे आपल्या
 लक्षांत आहेच. मागे आपण भक्ति-मार्गाची ‘विशुद्ध प्रक्रिया’ म्हणून
 पाहिली, तीच ही आहे. अशुद्ध आहार वर्ज्य करून सर्व इंद्रियांना शुद्ध
 आहार देत गेले, म्हणजे चित्ताची किंवा बुद्धीची शुद्धि होते. तसें झाले
 म्हणजे ‘ध्रुवा स्मृति’ लाभते, स्वतःचें भान अडळ राहतें. आणि मग
 चित्तांतल्या सर्व गाठी तुटून पडतात माणसाच्या मनात निरनिराळ्या
 ग्रंथांच्या ग्रंथि किंवा गांठी असतात. या ग्रंथीना इंग्रजीत ‘कॉम्प्लेक्स’ म्हणतात.
 बुद्धि शुद्ध होणे, म्हणजे या मगळ्या गाठी नाहीशा होणे. या गाठी गेल्या
 की बुद्धि मोकळी होते. आरशासारखी स्वच्छ होते. आणि मग आत्म्याचे
 प्रतिबिंब तिच्यात उमटते.

७७. स्मृति विरुद्ध स्मरण-शक्ति.

इतके सर्व कार्ये येथे स्मृति-लाभापामून अपेक्षित असल्याने ‘स्मृति’
 शब्दाचा अर्थ सामान्य स्मरण-शक्ति असा घेता येत नाही. सामान्य स्मरण-
 शक्ति म्हणजे जिला इंग्रजीत ‘मेमरी’ म्हणतात, आणि तर्कशक्तीबरोबर
 जिच्या विकासाचा प्रयत्न शाळांतून केला जातो ती. व्यवहारात माणूस
 विसरभोळा असून उपयोगी नाही. आठवणीचा धड पाहिजे. तमोगुणांत
 लीन असलेला मनुष्य विसराळू बनतो. त्यामुळे तो व्यवहारात कुशल होत
 नाही. इतका तमोगुण नसला म्हणजे तो व्यवहारोपयोगी स्मरण ठेवू शकतो.
 इतकेच त्या सामान्य स्मरण-शक्तीचे कार्य. पण हृदय-ग्रंथि तोडण्याची

अपेक्षा या स्मरण-शक्तीकडून कोणी च करणार नाही. उपनिषदानी आणि गीतेने ज्या स्मृतीचा उल्लेख केला आहे, ती शक्ति नवून चित्ताची एक अवस्था आहे. आत्म्याचे नित्य-स्मरण अरण्ये, हे तिचे स्वरूप आहे. आत्म्याचे नित्य-स्मरण अमले म्हणजे इतर संस्कारांनी चित्तावर केवढा हि निकराचा हल्ला केला, तरी त्याचा ठसा त्याच्यावर उमटत नाही. त्या संस्काराचा हल्ला परतवून लावायला आत्मस्मृतीची ढाल गतत उभी आहे अशा बुद्धीला आत्मदर्शन होणार हे निश्चित आहे.

७८. आत्म-स्मृतीच्या अभावी संस्कार-पराधीनता.

याच्या उलट ज्याला आत्म-विस्मृति आहे, त्याच्या चित्तावर बाहेरच्या संस्काराचे चरे उमटतात. लहान मुलाच्या मनावर कोणता हि मस्कार तेव्हा च उमटतो आपण म्हणतो, लहान मुलाचे मन स्वच्छ अमते, कोवळें अमते. कोणता हि मस्कार तेव्हा च घेतें पण याचे कारण लहान मुलात नपूर्ण आत्म-विस्मृति अमते, हे हि आहे. त्यामुळे त्याच्या चित्तावर बाहेरचा प्रत्येक ओरखडा उमटतो आपण त्या चित्ताचा मस्काराहें, मस्कार-सुलभ म्हणून गौरव करतो पण मस्कार चांगले असले, तर तें चांगले वनेल. वाईट अमले, तर तें वाईट वनेल संस्कार जसे असतील तसे त्यावर उमटतील. या दृष्टीने मस्कार-सुलभता ही चित्ताची दशा भयानक हि म्हणावी लागेल जेव्हा ज्ञानी माणसाचे मन लहान मुलासारखें असतें असे म्हटले जातें, तेव्हा तें असे मस्कार-सुलभ अमते, असा अर्थ नसतो. तें लहान मुलाच्या मनासारखें अकृत्रिम, निर्दम, मोवळे, सहज अमते, असा त्याचा अर्थ असतो मनात आत्म-स्मृतीचा अखड जागता पहारा असला, म्हणजे त्याला अन्य संस्काराचे भय राहत नाही. असा माणूस भर बाजारात जाऊन बसला, तरी तो आपल्या ठिकाणी च अमतो त्याला कुठें हि डर नाही. तो रक्षणाच्या पलीकडे गेलेला आहे. आत्म-स्मृति निरंतर जागती असल्याने त्याला बचावानी किंवा कुपणाची गरज च नाही. नीति-शास्त्राच्या नियमांचे कुपण सामान्य

चित्ताच्या संरक्षणाकरिता जरूरीच असते. ती स्थिति येथे नाही. आत्म-विस्मृति झाली, म्हणजे बुद्धि वाहेरच्या प्रहाराना पात्र होते. त्यामुळे तिला वाहेरच्या कृत्रिम संरक्षणाची गरज वाटते. पण आत्मस्मृतीच्या अभावी ती सर्व संरक्षणं कुचकामाची ठरण्याचा हि मभव असतो.

७९. गीता-श्रवणाचे फलित मोह-नाश आणि तज्जन्य स्मृति-लाभ.

येथे स्मृति शब्दाचा अर्थ आत्म-स्मृति घेणे च युक्त आहे. याला आणखी हि एक पुरावा देता येण्यासारखा आहे येथे संमोहाने स्मृति-भ्रस आणि स्मृति-भ्रंगाने बुद्धिनाश अशी परंपरा मागितली आहे आता याच्या उलट परंपरा नेमकी मांडली तर ती कशी होईल हें पाहिले, म्हणजे या शब्दांच्या अर्थावर प्रकाश पडेल याच्या उलट व्हायचे म्हणजे मोह-नाश झाला की स्मृति-लाभ आणि स्मृति-लाभापासून बुद्धीतील सदेह नाहीसे होऊन ती स्थिर होणे, अशी परंपरा होईल. गीता-श्रवणाच्या शेंवटी अर्जुनाने त्यावेळच्या स्वतःच्या स्थितीचे वर्णन करताना अगदी या च शब्दात ही परंपरा भाडली आहे. तो म्हणतो, "मथो मोहः स्मृतिर् लब्धा...स्थितोऽस्मि गत-संदेहः"—'गीता श्रवणाने माझा मोह गेला, मला स्मृति लाभली, माझे मन मंदेह नाहीसे झाले.' अर्जुनाला कोणत्या प्रकारचा मोह झाला होता हे पाहिले, म्हणजे मोह शब्दाचा आणि त्यायरोवर स्मृति शब्दाचा हि अर्थ लक्षात येईल.

८०. मोह-नाश म्हणजे कर्तव्याबाधत उलगडा.

अर्जुनाला कर्तव्याकर्तव्याविषयी मोह झाला होता, असे दिसून येते. अर्थात् येथील मोह शब्दाचा अर्थ कर्तव्य-मोह असा च केला पाहिजे, हे त्यावरून स्पष्ट होते. हा मोह अर्जुनाला कोणत्या कारणांमुळे झाला होता ? मुळांत मारी आपली च माणसे मारावी लागणार, या विचाराने त्याचे मन वावरे-वावरे झाले. त्याच्या चित्ताची ध्यवस्थिति, रचलेपणा नाहीना झाला. मनाची चलबिचल झाली. हे आपले व हे परके अशा विचाराने त्याचे मन

क्षुब्ध झाले. एखाद्या कच्च्या दिलाच्या न्यायाधीशासमोर त्याचा मुलगा च आरोपी म्हणून आला म्हणजे त्याच्या मनात आपला मुलगा बचावला तर बरा अशी भावना येऊ लागते. कर्तव्याकर्तव्याविषयी मन गडबडतं. त्याचे मन हेलकावे खाऊ लागतं. तें अनेकधा हाऊं लागतं. काय करावे तें मुचत नाही. तशी अर्जुनाची स्थिति झाली अर्जुनानें गीतेच्या सुरवातीला स्वतः विषयी असें च म्हटलें आहे. “पृच्छामि त्वां धर्म-संमूढचेताः”— ‘संमोहामुळें माझी बुद्धि ग्रासून मला कर्तव्य मुचेनासें झाले आहे. म्हणून मी तुला शरण आलों आहे.’ अर्थात् अर्जुनाला कर्तव्याविषयी मोह झाला होता. अशी गीतेची मूळ भूमिका असल्यानें मूळ भूमिकेतील मोहाचा हा जो अर्थ आहे, तो च येथें स्थित-प्रज्ञाच्या प्रकरणात हि केला पाहिजे, हे उघड आहे.

८१. अनुपंगानें क्रोध शब्दाच्या अर्थाविषयी विचार.

अर्जुनाला मोह कसा झाला याचा विचार केला म्हणजे क्रोध शब्दाच्या अर्थाचा हि उलगडा होतो, हे येथें अनुपंगानें लक्षांत घेण्यामारखें आहे. अर्जुनाला मोह झाला खरा, पण त्याला स्थूल अर्थानें क्रोध आलेला नव्हता. तो कांही रागावला किंवा सतापला नव्हता. हे माझे च लोक भाष्याशी लढायला उभे राहिले आहेत, याचा त्याला विषाद वाटला आणि त्यातून च त्याचा कर्तव्य-मोह उत्पन्न झाला. पण गीता म्हणते, क्रोधातून मोह उत्पन्न हांत असतो अर्थान् विषाद आणि क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीनें पर्याय च दिमतात. हा विषाद शब्द लक्षात घेण्यामारखा आहे. प्रसन्नता-मूचक जो तीन अक्षरी ‘प्र-गा-द’ शब्द त्याच्या अगदी उलट अर्थाचा हा तीन अक्षरी ‘वि-पा-द’ हा शब्द आहे. आणि क्रोधाचे हि स्वरूप अमे च प्रसन्नता-विरोधी आपण पाहिले आहे. या अर्थानें क्रोध आणि विषाद हे दोन्ही शब्द शोभ-मूचक ठरतात.

८२. 'स्थितोऽस्मि गत-संदेहः' म्हणजे मी स्थित-प्रज्ञ झालों.

या अशा शोभानून अर्जुनाला कर्तव्याकर्तव्याविषयी मोह उत्पन्न झाला आणि देवाच्या कृपेनें गोता-श्रवणाचे भाग्य लाभून तो मोह नष्ट झाला, असें अर्जुन म्हणतो. त्यानंतर मोह गेल्यामुळे मला स्मृति लाभली आणि माझे सगळे संदेह गेले, असा थेट उपनिषदांच्या भाषेत त्यानें निर्वाळा दिला आहे. यावरून स्मृति शब्दाच्या अर्थावर स्वच्छ प्रकाश पडणारा आहे. माझे सर्व संदेह छिन्न झाले, म्हणजे बुद्धीतले सर्व प्रकारचे ग्रथि नाहीसे झाले, बुद्धि स्थिर झाली, मी स्थित-प्रज्ञ झालों, असा च त्याचा अर्थ घेतला पाहिजे. ऐतिहासिक अर्जुनाच्या भानगडीत पडून या वाक्याचा गौण अर्थ करून घेणें बरोबर नाही. कोणत्या हि व्यक्तीचा विचार न करता आपण शब्दाचा यथाश्रुत सूक्ष्म अर्थ घ्यावा, हे च योग्य. मानव-बुद्धीत असा सहज च गुण आहे, की ती अगदी मुळाशीं जाऊन शब्दाचा सूक्ष्म, अंतिम च व्यक्ति-निरपेक्ष अर्थ घेऊ शकते. आणि त्यात च मानवाचें श्रेय आहे. अर्जुनाच्या वाक्यातील 'स्थितोऽस्मि' हे शब्द हि सूचक आहेत. स्थित शब्दावरून स्थित-प्रज्ञ आठवला च पाहिजे.

(२)

८३. नारदानें सुचविल्याप्रमाणें शब्दांचे स्थूल अर्थे हि आपापल्या भूमिकेनुसार घेतां येतील.

पण शब्दांचे असे सूक्ष्म अर्थ च केले, तर सामान्य माणमाना हे श्लोक तित-केसे उपयोगी होणार नाहीत. बरे, आपल्या घेताचा च मर्यादित अर्थ करावा, तर मागे सांगितल्याप्रमाणें थोडक्यात संतोष होऊन पुढची प्रगति च सुटेल. म्हणून जरूरीप्रमाणें दोन्ही अर्थ घ्यावेत. नारदानें भक्ति-सूत्रांत या शब्दाचे स्थूल अर्थ केले आहेत. त्याची सूत्रे अशी- "दुःसंगः सत्यर्थे च त्याज्यः काम-क्रोध-मोह-स्मृतिभ्रंश-बुद्धिनाश-सर्वनाश-कारणत्वात् । तरंगायिता अपीमे संगत् समुद्रायन्ति ।" 'कुसंगति सर्वप्रकारें सोडावी. कारण,

तीतून काम, क्रोध, मोह, स्मृति-भ्रश अशा परंपरेने बुद्धि-नाश आणि सर्वनाश होत असतो. माणसाच्या मनात हे बिजार मुळ्यात तरंगामारखे अल्प अमले, तरी कुसगतीने ते समुद्रासारखे विशाल हांऊन उठतात, 'अमा' त्याचा अर्थ आहे. नारदाच्या सूत्रांप्रमाणे या श्लोकाचा आपापल्या भूमिकेत अनुसरून पण प्रगतिशील असा अर्थ यथामभव ज्याचा त्याने करून घ्यावा

८४. बुद्धिनाश-परंपरेच्या विभागणीचे रहस्य : आधी मनावर आक्रमण, मग बुद्धीवर.

या दोन श्लोकांचे आणखी धोडे पृथक्करण उपयुक्त होईल पहिल्या श्लोकात "ध्यायतो विषयान् पुंसः" पासून सुरवात करून "कामात् क्रोधो ऽभिजायते," येथे सगविले आहे पुढल्या श्लोकात "क्रोधात् भवति संमोहः" पासून बुद्धि-नाशाचा भाग सांगितला आहे. ही अशी विभागणी कां केली ? तीत कांही योजना दिसते का ? माणसाच्या चित्ताचे दोन भाग, मन आणि

व्याख्यान ९ वें.

(१)

८५. स्थिर-बुद्धीच्या परंपरेच्या आरंभ : राग-द्वेष सोडून इंद्रियांचे व्यवहार करणारा प्रसाद मिळवितो.

विषय-चिंतनापामून सुरु होणारी बुद्धि-नाशाची परंपरा सापून शाली. आता पुढील दोन श्लोकात उलट परंपरा सांगायची आहे. बुद्धि-नाशाच्या परंपरेपामून आपल्याला असे शिक्षण मिळाले, की इंद्रिय-जय स्थूल व सूक्ष्म उभय अर्थांनी करून घेतला पाहिजे तरच बुद्धीचे रक्षण होईल. येथे प्रश्न असा होईल, की तर मग आत्मज्ञानी पुरुषाने इंद्रियांचे व्यवहारच बंद करायचे कीं काय ? या प्रश्नाचे उत्तर माणुढें देतात.

राग-द्वेष-वियुक्तस् तु विषयान् इन्द्रियैश् चरन् ।

आत्म-वश्यंर् विधेयात्मा प्रसादं अपिगच्छति ॥

अर्थ—' विषयाविषयी वैराग्य स्थिर झाल्याने इंद्रिये स्वाधीन होतात. अशा स्वाधीन इंद्रियानी विषयात वागणारा पुरुष, प्रमाद म्हणजे प्रमत्तता मिळवितो.' याचा आशय असा, की ज्ञानी मनुष्यच निर्भयपणाने इंद्रियांचे व्यवहार करू शकतो. इंद्रियावर ज्याची सत्ता चालत नाही, त्यांना भय आहे. ज्यांना भय आहे, त्यांनी मात्र निर्भय असल्यानारग्ये वागू नये. इंद्रियांचे व्यवहार करण्यात राग-द्वेष उत्पन्न होतात तो घांटा ज्याने काढून टाकला, तो माणूस इंद्रियांचे योग्य ते सगळे व्यवहार करील. किंवा त्याच्या दृष्टीने सर्व व्यवहार आध्यात्मिकच असतील. इंद्रियांना त्याचे

आहार देताना राग-द्वेष उत्पन्न होऊं नयेत म्हणजे झाले. प्रसन्नतेच्या लव्घी-साठी इंद्रियाचा जय आवश्यक आहे. पण याचा अर्थ इंद्रिये वापरून नयेत, असा नाही. इंद्रिये वापरावयाची च नसतील, तर इंद्रिय-जयाची गरज हि राहणार नाही. इंद्रियाच्या अधीन होऊ नये, ही मुख्य वस्तु आहे. चाकू वापरणे व चाकूच्या अधीन होणे यात फरक आहे. चाकूने पेन्सिल सोलणे म्हणजे चाकू वापरणे. बोटारवर चालू देऊन हात च सोलून घेणे म्हणजे चाकूच्या अधीन होणे. इंद्रियाचा भगवंताच्या सेवेसाठी उपयोग करणे म्हणजे चाकूने पेन्सिल सोलणे होय. पण त्याच्या आहारी जाऊन बुद्धि-नाश करून घेणे म्हणजे चाकूने बोट कापून घेणे झाले.

८६. दोन्ही परंपरेतील मुख्य पायऱ्या : बीज, शक्ति, फलित.

बुद्धि-नाशाची परंपरा जशी खुलासेवार माडली आहे, तशी येथे उलट परंपरा सविस्तर माडलेली नाही. एक परंपरा व्यवस्थित माडली गेली म्हणजे तीत दुसरी आली. शिवाय परंपरेतील सगळ्या पायऱ्या सारख्या महत्त्वाच्या नसतात. आदि, मध्य आणि अंत, किंवा शास्त्रीय भाषेत बीज, शक्ति आणि फलित, या तीन पायऱ्या लक्षात घेतल्या म्हणजे झाले. विषय-चिंतन हे बीज. त्यातून अप्रसन्नता अथवा चित्त-चलन (मी क्रोध हा शब्द सोडून च देतो) ही शक्ति. आणि बुद्धि-नाश हे फलित. उलटपक्षी विषयापामून राग-द्वेष उत्पन्न न होऊ देणे हे बीज. प्रसन्नता ही शक्ति. आणि बुद्धीची स्थिरता हे फलित. तीन मुख्य पायऱ्या मागितल्या. त्यातून परिपूर्ण परंपरा जमविता येते.

८७. प्रसाद शब्दाच्या अर्थाविषयी गैरसमज.

प्रसाद शब्दाच्या अर्थाचा बराच विचार केला, तरी तो शब्द एकूण गैरसमज करणारा झाला आहे. त्याचाच अर्थ प्रसन्नता केला, तरी गैरसमज पूर्ण बुर होत नाही. प्रसन्नतेचा अर्थ हल्ली उन्हास, आनंद असा केला जातो. पण मुळात प्रसाद किंवा प्रसन्नता म्हणजे उत्प्रेरित मूर्ति किंवा

हृपं नव्हे. प्रमाद म्हणजे विपाद नव्हे आणि हृपं हि नव्हे. पण लोक त्याचा अर्थ प्रायः हृपं अगा च करतात. तुलसीदासजींनी रामचंद्राच्या मुग्धत्वाचे वर्णन करताना असे म्हटले आहे—

प्रसन्नतां या न गताभिषेकतः ।
तथा न मम्ले वनवास-दुःखतः ॥
मुष्णाम्बुज-श्री रघु-नन्दनस्य मे ।
सदास्तु सा मंजुल-मंगल-प्रदा ॥

‘ राज्याभिषेकाची वानमी ऐकून ज्यावर प्रसन्नता उमटली नाही आणि वनवासाचे दुःख पुढे उभे राहिले अगता हि ज्यावर विषण्णता पसरली नाही, ती रामाची मुग्धता आमचे नित्य मंगल करो. ’ तुलसीदासजींनी येथे प्रसन्नता शब्द लौकिकगत जसा रुढ होता तसा वापरला, हे उपड आहे. पण भाषेच्या शास्त्रीयतेसाठी मी तुलसीदासजींना अर्गा निफारण करीनूकी त्यांनी ‘ प्रसन्नतां या न गता ’ या ऐवजी ‘ प्रहृष्टतां या न गता ’ असे म्हणावे रामाची मुद्रा हृपं-विपाद-रहित होनी असे च त्यांना म्हणावयाचे आहे. याचे च नांव प्रसन्नता.

८८. चस्तुतः प्रसाद म्हणजे प्रसन्नता म्हणजे स्वास्थ्य.

प्रसन्नता म्हणजे निर्विकारता, शांति, गाभीर्य. गाभीर्य शब्दाची भीति वाटल्यास तो शब्द सोडून द्यावा प्रसन्नता शब्दाची भीति वाटायला नको आहे. प्रसन्नता म्हणजे रागद्वेष-रहितता, स्वच्छता, निर्मळता. जिच्या दर्शनमाथे दुःख शमतं, ती प्रसन्नता ; असे हि लक्षण करता येईल. एका माणसाचा मुलगा मेलला. त्याचे चित्त अगदी तिम्र झाले. त्याला कोडे च घरं वाटेना. म्हणून झऱ्याच्या कांठावर जाऊन बसला. मन शांत झाले, हा गुण त्या झऱ्याच्या निर्मळतेचा आहे. निर्मळता ही स्वयंप्रचारक आहे. तिचा परिणाम म्हज च होतो. तिचे दर्शन झाले, की ती आनंद उत्पन्न करते च. प्रसन्नतेचा अर्थ व्यक्त करण्याला भाष्यकारांनी योजलेला ‘ स्वास्थ्य ’

शब्द उपयुक्त आहे. 'स्वास्थ्य' शब्दात शारीरिक आरोग्य व मानसिक आरोग्य दोन्ही येतात. शरीरांत धातु-माम्य राहणें असा शारीरिक स्वास्थ्याचा अर्थ वैद्य-शास्त्र करते चित्ताने ममत्व राहणें, मानसिक शांति राहणें असा मानसिक आरोग्याचा अर्थ आहे. अशा रीतीनें या दोन्ही अर्थांचा संग्रह करणारा हा "स्वास्थ्य" शब्द प्रसन्नतेचा नेमका पर्याय म्हणता येईल.

८९. प्रसन्नतेनें सर्व दुःखें कायमचीं नाहीशीं होतात. कारण, दुःखमात्र मनो-मलाचा परिणाम होय.

‘प्रसादे सर्व-दुःखानां हानिरस्योपजायते’

इंद्रिय-अथद्वारा लाभलेल्या प्रसन्नतेनें सर्व दुःखें एकदम च नाहीशी होतात. प्रसन्नतेचे असे वैशिष्ट्य गीता सांगत आहे. इतर मुखाच्या साधनानी एखादें दुःख नाहीसे होतें, आणि तें हि तत्पुरतें. जेवणानें भूक नाहीशी होते, थोड्या वेळानें पुन्हा लागते. झोपेनें थकवा नाहीसा होतो आणि पुढें झोपेचा हि थकवा येतो. याप्रमाणे निरनिराळी दुःखें नाहीशी करण्याकरितां निळनिराळ्या मुखाचे प्रयोग सतत करीत रहावे लागतात. पण प्रसन्नतेनें सगळी दुःखें झडून जातात. कारण, ज्या ठिकाणी दुःखाचा उगम थ्यापचा, तेथें च प्रसन्नता आपलें ठाणें देऊन अमते. विज्ञानानें असा प्रयोग सिद्ध करून दाखविला, कीं दुःखाची मंवेदना मॅदूपर्यंत पांचवी नाही तर दुःख होत नाही. त्या च प्रमाणें ज्याच्या चित्तात प्रसन्नतेचा वाहता क्षरा आहे, त्याच्या मनाला दुःखें डगवू शकत नाहीत. अध्याच्या गुहेत दिवा नेला तर तेथील अंधार नाहीसा होतो असें म्हणण्यापेक्षा, अंधाराला च प्रकाशाचे रूप येतें असें म्हणणें, जास्त युक्त होईल. तसें च जेथें अंतःकरण निर्मळ म्हणजे प्रसन्न आहे, तेथें दुःख च मुक्तरूप होऊन जातें. कारण, दुःखें सारी मनुष्याच्या मनोमलाचा परिणाम आहेत मग ती दुःखें शारीरिक असोत किंवा मानसिक असोत.

(२)

२०. प्रसन्नतेतून स्थिर-बुद्धि सहज च.

चित्त प्रसादयुक्त किंवा प्रसन्न जालें म्हणजे भग वघतां वघता बुद्धि स्थिर होऊन जाते. " प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते." प्रसन्नता आली की स्थितप्रज्ञता मायला वेळ लागत नाही. निर्विकारता किंवा प्रसन्नता हें चित्ताच्या स्थिरतेचें प्रत्यक्ष साधन आहे. चित्ताच्या स्थिरतेची जीं इतर साधनें मानली जातात, त्यांनीं चित्त तेवढ्यापुरतें एकाग्र होतें. ही साधनें कृत्रिम व तात्पुरती च असतात. चित्तातला मळ काढून टाकला, कीं स्थिरता आपोआप व कायमची लाभते. स्थिरता ही च चित्ताची राहज अवस्था शास्त्रामुळे उलट व्यग्रता च जड जाते.

२१. जशी वालकाची.

लहान मुलांच्या चित्तांत जी एकाग्रता असते, तिचें तरी कारण हे च आहे. लहान मुलांच्या डोळ्याकडे टक लावून पहा. पापणी न लावतां ते मारखें पहात च राहते. तेवढ्या वेळांत आपण दहादां-पांचदां तरी उघड-झाक करतां त्यांच्या डोळ्यापुढें योग्याची मुद्रा हि हार घाईल. याचें कारण त्यांच्या चित्ताची निर्मलता. त्यांच्या ठिकाणीं निर्भयता मात्र तितकी नमते. त्यामुळे भय आलें की तें डोळे मिटते. लहान मुलाचें चित्त हा विषय शिक्षण-शास्त्रात तिष्कारण वादाचा होऊन बसला आहे. काही शिक्षण-शास्त्री म्हणतात, लहान मुलाचे चित्त मोठें चंचल असतें. वस्तुतः चित्त त्याचें चंचल नसतें. याचें असतें. पण आरोप त्याच्यावर ! 'चोराच्या उलट्या' म्हणतात त्या या च. लहान मुलाला एकाग्रता मुळी च जड जात नाही. आमच्या यथे सूत कांतताना लहान मुलाचें जें ध्यान लागते तें पाहून मोठमोठ्या लोकांना मोठें आश्चर्य वाटतें. त्यात आश्चर्य वाटण्यामारखें कांही नाही. सतत वाहणारी धारा एकाग्रतेला साधक होते. म्हणून च

महादेवाच्या पिंडीवर अभिषेकाची धारा घरून एकाप्रतेचा अभ्यास करतात. अखंड वाहणाऱ्या झऱ्याच्या काठावर बसले म्हणजे चित्त एकाग्र होतं. समाच सुताचा सारखा धागा निघत गेला, म्हणजे मुलाच्या त्या निर्मळ मनाचें सहज ध्यान लागतं. लहान मुलाच्या मंदूंत शक्ति कमी असते म्हणून त्याचें ध्यान फार टिकत नाही, ही गोष्ट वेगळी. पण एकाग्रता मात्र त्याला सहज आहे. किती सहज आहे ? - तोडात खडीसाखरेचा खडा टाकला, कीं सारे जग विमरून त्या गोडीत गुग होऊन जाते एकदम रडणें थाबते मूळ रडायला लागलें म्हणजे आई म्हणते, " तें पहा काय फडफडते." मूळ सगळ्या वृत्तीमकट कावळ्याकडे बघायला लागतें पटकन तन्मयता होते त्याची. लहान मुलाच्या या सहज एकाग्रतेमुळे चित्तें शिक्षण तीव्र पेंतें, चटकन ग्रहण करतें. या सहज एकाग्रतेचें कारण चित्तांत मळ नमणे हेच आहे चित्तशुद्धि हेच टिकाऊ एकाग्रतेचें मुख्य व प्रत्यक्ष साधन आहे. बाकीचें केवळ बाह्य उपचार आहेत.

१२. ममाधि म्हणजे मूळ स्थिति, तेथें बाह्य साधनांची अपेक्षा नाही.

चित्तात वासना भरल्या आहेत तोपर्यंत केवळ बाह्य साधनांनी एकाग्रता कशी व्हावी ? पहाटेचा प्रहर असावा, डोळ्यांतून झोप गेलेली असावी, शोच, स्नान वगैरे झालेले अमल्यामुळें चित्ताला टचटवी असावी, आगनावर ताठ बसलेले असावे, दृष्टि अर्धोन्मिलित असावी, ध्यानाकरता एखादा श्लोक गुणगुणत असावे, किंवा एखादी मूर्ति, चित्र, ज्योति किंवा जलधारा डोळ्यापुढें असावी, कुठून तरी नात मगीताची एखादी लकेर ऐकू येत असावी. इतके सगळें उपचार करून हि दहा-पाच मिनिटें एकाग्रता लाभायची ! बाह्य उपचारांनी च ती आलेली अमल्यामुळें कायम वगैरे रहावी ? ममाधि जर आत्म्याची मूळ अवस्था आहे, तर ती सहज असली पाहिजे. तिच्यागाठीं

वाह्य प्रयत्नाची गरज च राहू नये. ती काही न करता च लागली पाहिजे ; नव्हे, असली पाहिजे. खाणें-पिणें, पाहणें-ऐकणें, चालणें-फिरणे, इत्यादि क्रिया अमल्यामुळें त्यांच्याकरतां परिश्रम पाहिजे, प्रयत्न पाहिजे, हें ठीक च आहे. पण गमाधि म्हणजे मूळ स्थिति. तेथें बाह्य प्रयत्नाचें, परिश्रमाचें काय प्रयोजन आहे ?

९३. चित्त-शुद्धि झाली, कीं समाधि लाभली च.

महाभारतात एक वाक्य आहे : " चित्त-शुद्धि झाल्यानंतर सहा महिन्यांनीं समाधि लागते." याचा अर्थ व्यामाच्या कल्पनेप्रमाणें त्यांची चित्त-शुद्धि झाल्यानंतर त्यांना सहा महिन्यांनी समाधि लाभली एवढा च ध्यायचा. एरव्हीं चित्त-शुद्धि झाल्यावर ही सहा महिन्यांची भानगड कशाला ? आणि सहा महिने म्हणजे १८० च दिवस कां ? १७९ नाही चालायचे ? याचा अर्थ च असा की चित्त-शुद्धि पूर्ण झालेली नाही. व्यामाना जर खोदून च विचारायला लागलो तर ते म्हणतील " माझी गीतेंतली भाषा च योग्य आहे. " गीता म्हणते, " चित्त-शुद्धि ज्या क्षणी झाली त्या च क्षणी एकाग्रता लाभते " सर्व प्रचारचे प्रयत्न मोडणें हें च ज्या अवस्थेचें स्वरूप ती सहज च माधली पाहिजे, हें सांगायला नको. आमचा वाळकोवा म्हणतो, " मी प्रयत्न करतां तरी झोंप काही लागत नाही. " मी त्याला म्हणतो, " अरे प्रयत्न करतोस म्हणून च लागत नाही. प्रयत्न च झोपेच्या विरुद्ध आहे. " प्रयत्न मोडला म्हणजे झोप आपोआप येते. त्या च प्रमाणे एकाग्रतेचे. सर्व प्रयत्न मोडल्यानंतर च खरी एकाग्रता, सहज एकाग्रता साधते. एकाग्रतेची माधने च चित्तावर उलटतात आणि तात्पुरत्या एकाग्रतेनंतर त्याला पुन्हां व्यग्रता येते.

९४. तथापि तात्पुरता इलाज म्हणून बाह्य साधनें हि उपेक्षणीय नव्हेत.

पण सहज एकाग्रता माधली नाही तोपर्यंत बाह्य साधनांनी एकाग्रतेचा अभ्यास करूं नये, असे तर नाहीं च. साधकाला साधनेच्या कामी बाह्य

साधनांचा हि उपयोग होऊं शकतो. तेव्हां तो करून घेणें योग्य च आहे. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायात साधकाच्या उपयोगासाठी ती थोडक्यात सांगितली हि आहेत. साधनेसाठी सर्वांत अनुकूल वेळ पहाटेची. ती वेळ अप्रतिम असते. ती रात्वगुणाची प्रतीक च असते जणू. अंधार गेलेला असतो, प्रकाश आलेला नसतो दिवस रजोगुणाचा प्रतिनिधि आहे आणि रात्र म्हणजे तमोगुण सधिकाळ हा सत्त्वगुणाचा, आत्म्याच्या समत्वाचा, प्रदाततेचा प्रतिनिधि. म्हणून सध्याची उपासना सांगितली आहे. त्या वेळचे दृश्य रमणीय, पवित्र आणि उद्बोधक असतें. ती वेळ एकाग्रतेच्या प्रयोगाला योग्य अशी च आहे. पहाटेचा वेळ दचडला म्हणजे सवध दिवस वाया गेला. म्हणून त्यावेळेचा ध्यानासाठी उपयोग करणे नि.संशय श्रेयस्कर आहे. पण चित्ताला वाहेरून टेके देऊन उभे करणे निराळे, आणि तें भिती-सारखे ताठ उभें राहणे निराळें म्हणून दोंवटी गीतेने दिलेला इशारा च योग्य आहे चित्त शुद्ध झालें, निर्विकार झाले, म्हणजे ते स्वतःच्या बळावर स्वाभाविकपणे ताठ राहिल आणि हा च इशारा पंतजलीनें हि देऊन ठेवला आहे. त्याच्या भाषेंत ध्यान-योगाला यम-नियमाचा आधार पाहिजे. यम-नियम म्हणजे चित्त-शुद्धीची साधना च होय चित्त-शुद्धि झाली, प्रमत्तता लाभली, म्हणजे बुद्धि स्थिर होण्याची किंवा एकाग्रतेची फिकीर च करायला नको. “ प्रसन्न-चेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते. ”

व्याख्यान १० वें

(१)

१५. बुद्धि-नाशाची अनर्थ-कारिता सांगण्याच्या निमित्तानें
जीवनांतील पांच मूल्यांचें अवतरण.

संयमाने प्रसन्नता लाभून बुद्धि स्थिर होणे, आणि अमयमाने चित्त-क्षोभ
होऊन बुद्धि-नाश होतो, बुद्धि-स्थैर्य नाहीसे होतें, हें अन्वय-व्यतिरेकाने सांगून
शालें. इतके सांगितल्यावर संयगाचे अगत्य सहज च उरले बुद्धि-स्थैर्य
लोपलें तर काय मोठें विपडले ? अशी कोणी दीर्घ शका च वाढल्यास त्यांचे
हि उत्तर ' बुद्धि-नाशात् प्रणश्यति ' या वाक्यानें देऊन टाकलें वास्तविक
अशी शंका कोणी काढू नये; आणि काढली तरी तिचे उत्तर कोणी देऊं
नये. पण गीतेनें तें दिले इतकें च काय, पण तं च सविस्तर समजावण्यासाठीं
आता आणखी एक श्लोक खर्ची घालीत आहेत " बुद्धि-नाशात् प्रणश्यति "
ही पोराला हि समजणारी गोष्ट, ती समजावून तरी काय सांगायची ? पण हे
केवळ एक निमित्त केले आहे. या निमित्तानें ज्याला आपण जीवनाची मूल्ये
म्हणतो त्यांचें निरूपण करायचें आहे ती सर्व च स्थिर-बुद्धीवर, आणि
अर्थात् संयमावर, अवलंबून आहेत हे ठमवायचे आहे. मद्-भाषना, चित्ताची
शांति आणि आत्म-मुक्त हीं जीवनातील अनुत्तरीय मूल्ये आहेत. आणि हीं
तिन्हीं स्थिर-बुद्धीच्या जभावी घोष्यात येणारी आहेत म्हणून स्थिर-बुद्धि
आणि तत्साधक मयम ही हि तितकी च किमतीची मूल्ये आहेत. किंबहुना हीं
दोघटची दोन्ही स्वतंत्र हि मूल्ये आहेत. साधकाच्या व्यक्ति-विकासासाठीं च

नव्हे, पण एकूण सर्व समाजाच्या हि त्रैकालिक स्वास्थ्यासाठी याहून अधिक उपयोगाची किंवा भिन्न मूल्ये विचारकाना दाखविता आली नाहीत. ही सगळीं च एका लहानशा सूत्र-वाक्यांत गोविली अमल्यामुळे ह्याला मी पंचरत्नी म्हणत असतो.

९६. सर्वाधार-संयम : संयमाशिवाय बुद्धि नाही.

नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयतः शान्तिर् अशान्तस्य कुतः सुखम् ॥

असे तें सूत्र-वाक्य आहे त्याचा अर्थ—“अयुक्ताला बुद्धि नाही, अयुक्ताला भावना नाही. भावनेवाचून शांति नाही. शांतीवाचून सुख नाही” असा अक्षरशः होईल. हें सूत्र च असल्यामुळे भाष्य करण्याम लायक आहे. अयुक्ताला बुद्धि नाही हे आतापर्यंत झालेल्या मीमांसेनें फलित मांडलें आहे. अयुक्ताला म्हणजे असंयमी पुरुषाला गयमानें बुद्धि आणि तदभावी बुद्धि-नाश, ह्या अन्वय-व्यतिरेकी दोन न्यायाची ती निष्पत्ति आहे. अर्थान् हा केवळ पूर्वानुपाद आहे “अयुक्तः काम-कारेण फले सक्तो निबध्यते” अयुक्त पुरुष स्वैर वृत्तीनें फलाशेत गुतून बांधला जातो, असे पाचव्या अध्यायात वचन आहे. त्यावरून अयुक्त शब्दाच्या अर्थावर प्रकाश पडतो. अयुक्त म्हणजे आसक्त, कामना-ग्रस्त, अक्षरार्थाने ‘युक्ति-रहित.’ युक्ति म्हणजे संयमाची युक्ति हे आपण मागे न पाहिले जीवनाची ही किल्ली च समजा. व्यक्तीचे आणि समाजाचे बळण गयमाकडे आहे की स्वच्छदाकडे आहे हे बळण, की त्याच्या जीवनाचे स्वरूप उलगडले म्हणून हे जीवनातले पहिले मूल्य म्हणता येईल. दुसरे मूल्य, यातून च निर्माण होणारी स्थिर-बुद्धि.

९७. पुढील अध्याहार : बुद्धीशिवाय भावना नाही.

येथपर्यंत या सूत्रात काही च अडचण नाही. पण यापुढें मूत्र मंडित झाल्यामारुधें दिनचें. ‘अयुक्ताला बुद्धि नाही, आणि अयुक्ताला भावना

नाहीं' अशी पुढे भाषा वापरली आहे. ती त्रुटित आहे. भावना हें जीवनाचें तितारें मूल्य गीतेला सांगायचे आहे. त्यातून शांति आणि शांतीतून सुख अशी पुढची मूल्ये निर्माण केली आहेत. भावनेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही, असे म्हटल्याने भावनेची गरज लक्षांत आली. संयमापासून सुखापर्यंतची साखळी संयम, भावना, शांति, सुख अशी जोडली गेली. पण मधे च बुद्धि कशाला पाहिजे? बुद्धीचा आणि भावनेचा कांही च संबंध दाखविलेला नाही. त्यामुळे बुद्धि अघातरी च राहिली बुद्धीला वाजूस सारून हि संयमाची गरज सिद्ध करायची असली, तर ती या सूत्रानें सिद्ध होण्यासारखी आहे. पण तसे अपेक्षित नाही संयमाची गरज खरी, पण ती बुद्धिद्वारां दाखवायला हवी आहे. कसे हि पाहिलें तरी हे वाक्य लटकें च पडतें. म्हणून 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य, न चाबुद्धस्य भावना' संयमावाचून बुद्धि नाही आणि बुद्धीवाचून भावना नाही, असे वाक्य येथें हवे आहे. पण आज आहे ते च वाक्य गृहीत धरून "स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया" या न्यायाने त्यांत हा सुसगत अर्थ वमवायला पाहिजे. म्हणून "नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य, अतएव न च अयुक्तस्य भावना" असा 'अतएव' शब्दाचा अध्याहार कल्पून निर्वाह केला पाहिजे. एकूण अर्थ असा निष्पन्न झाला— "संयमावाचून बुद्धि नाही, बुद्धीवाचून भावना नाही, भावनेवाचून शांति नाही, शांतीवाचून सुख नाही."

(२)

९८. अध्याहारांतील स्वारस्य : बुद्धीहून भावना वेगळी नाही. परिनिष्ठित बुद्धि म्हणजे च भावना.

संयमापासून सुखापर्यंत अखंड साखळी मागत असता मधला एक दुवा जोडण्याचे कर्तें राहून गेलें असेल? अशी येथें आशंका होईल. याचें उत्तर असें आहे, की भगवन्तांनी येथें बुद्धि आणि भावना यांचें अद्वैत च कल्पित्यासारखें आहे. ह्या कल्पनेंत एक विरोध दर्शन आहे. भावना म्हणजे

‘परिनिष्ठित बुद्धि’, बुद्धीची परिपक्वता, असा भगवंताचा अभिप्राय आहे. बुद्धि इतकी परिनिष्ठित झाली की आता तिला विचाराची गरज उरली नाही, म्हणजे तिला भावना म्हणतात.

९९. परिनिष्ठित-बुद्धि-रूप भावनेची उदाहरणे.

काही बाबतीत बुद्धि इतकी दृढ झालेली असते, की मग विचार करण्याची गरज च राहत नाही. खून झाला असे ऐकलं, की विचार न करता च ‘फार वाईट’ असे मुखातून निघून जाते याला भावना म्हणतात अशा काही भावना समाजाच्या हृदयात मुरलेल्या असतात. त्यांना पुनर्-विचाराची गरज नसते. मानव-समाजाने त्या बाबतीत दाखो वेळा विचार करून निर्णय घेतलेला असतो. उदाहरणार्थ हिंदी समाजातल्या गाणसाला तुम्हीं विचारलं, की दारूपासून काही च फायदा नाही का ? दारू बेतानें पेतली तर काय हरकत आहे ? तर तो म्हणेल, ‘मला ते काही माहित नाही. तुमचें म्हणणें माझ्या डोक्यात शिरत नाही.’ आमच्या पूर्वजानी हजारो प्रयोग केले आणि हा निर्णय करून ठेवला. कुराणात म्हटलं आहे, ‘दारू-पासून लाभ थोडे आणि हानि फार’ हे मूळ शास्त्रकाराचें तर्क-शास्त्र झाले. पण एकदा बुद्धि पक्की होऊन भावनेत परिणत झाली, म्हणजे मग तर्काची गरज राहत नाही. मग तें स्वय-मत्य झाले

१००. प्रगत समाजांत अशा अनेक भावना मुरलेल्या असतात. त्यांनी च समाजांत शांति नांदते.

शास्त्र-दृष्ट्या त्यांचें मांस चागले नाही असें ठरले, तर गोष्ट निराळी. पण माणसाचें मांस माणसाला लौकर अंगी लागते, असें च ठरण्याचा संभव आहे. तेव्हा इतर प्राण्याप्रमाणें ही माणसें हि खाल्ली तर अभान्ना तेवढा तुटवडा पडायचा नाही. मारलेली माणसें खातां येतात असे कळले, तर कदाचित् क्षिपायांना माणसे मारायला जास्त हुरूप वाटेल. पण इतके सगळें असले, तरी माणसे खायची नाहीत असे ठरून गेले आहे याचे कारण, भावना तशी बनून गेली आहे त्या भावनेच्या मागे अनुभव-सिद्ध बुद्धि आहे मनुष्यानें मनुष्याला मारणें हे हि वार्डिट च आहे. पण माणूस माणसाला खाऊ शकतो असें ज्ञाले, तर आणिक च अनर्थ होईल. समाजाच्या पतनाला सीमा राहणार नाही. ही गोष्ट माणसाच्या चित्तात इतकी ठसून गेली आहे, कीं आतां गुक्तिवादाला जागा च नाही. हे मद्-भावनेचे चागले उदाहरण आहे. अशा अनेक-विध उन्नत भावना ज्या समाजाने मुरलेल्या असतील, तो समाज शांतिमय असतो. ज्या समाजाचा विचार कधी मपत च नाही, नेहमी प्रत्येक वावतीत संदेह व अनिर्णय राहतो, बुद्धि परिनिष्ठित होत नाही, त्या समाजांत नेहमी अनाति च राहिल.

१०१. पण समाजांत मुरलेल्या भावना सर्वथा बुद्धि-युक्त च असतात, असें नाही. म्हणून भावनेच्या कुशल संशोधनाची गरज.

इतिहासाच्या अनुभवाने काही भावना समाजात स्थिर झालेल्या असतात. त्यानी च सामाजिक जीवन सुव्यवस्थित राहते. समाजांत सगतोल राहतो. पण सर्व च भावना बुद्धि-युक्त असतात, असें नाही. म्हणून त्यावर बुद्धीचा प्रकाश पाडून त्या तपासून घ्याव्यात. भावनेच्या ज्या अंशाच्या मुळाशी बुद्धि आढळून येईल तेवढा अंश कामम ठेवावा. अबुद्धीचा जेवढा अंश असेल तेवढा काढून टाकावा. मात्र भावनेचा समूळ उच्छेद करूं नये. तिची शुद्धि च विकास करावा. नाहीतर समाजात कोणतीं हि स्थिर मूल्ये राहणार

नाहंति. त्याचा तोल सभाळतां येणार नाही. अशाति आणि अनवस्था माजेल. आपण काही सामाजिक सद्-भावनाची उदाहरणे पाहिली. आणखी काही पाहू, म्हणजे हा मुद्दा स्पष्ट होईल

१०२. संशोध्य भावनेचें एक उदाहरण : मांसाहारनिवृत्ति.

आपल्याकडील समाज हा भावनेनें मांसाहाराला गौण समजतो. त्याचा परिणाम म्हणून काही सबंधच्या सबंध जातींनी माराहार सोडलेला आहे. पण पुढे या जाती आपल्याला उच्च समजू लागल्या एवढ्याने च न भागता काही जातींना अस्पृश्य मानण्यापर्यंत पाळी येऊन ठेपली. या उच्च-नीच भेदात दुसरे हि काही मुद्दे मिसळले असले, तरी काही जातीची मांसा-विषयीची वर्ज्य-भावना हा भाग त्यात आहे च. ही भावना योग्य, पण तदनुपगानें आलेला उच्च-नीच भेद वगळून च तिचा सग्रह आणि परिपोष करावा लागेल.

१०३. दुसरें उदाहरण : अन्नदानाविषयीं श्रद्धा.

दुसरी अशी च एक भावना म्हणजे आपल्या समाजात अन्नदानाचे महत्त्व-सर्व दानांत अन्न-दान श्रेष्ठ च निर्दोष मानले आहे. त्या भावनेचा समाजात विनियोग करताना तिला आज विकृत च अनिष्ट स्वरूप आले आहे. पण तिच्या मुळात जो सदेश आहे, तो काढून टाकणे इष्ट होणार नाही. तो सुधारून परिपुष्ट केला पाहिजे. अन्न-दान श्रेष्ठ मानण्यात ही कल्पना गृहीत आहे, की प्रत्येक भुकेल्या माणसाला भोजनाचा अधिकार आहे. त्याला तें देण्याचे समाजाचे कर्तव्य आहे अन्न-दान माणसाला मरळ च पोचते इतर रीतीने मदत पोचविण्यात दुसऱ्या एजन्गी, दुसरे मध्यस्थ, आडवे येतात. पोट भरलेल्या माणसावर अन्न लादले जाऊ नये, अन्न-दानाचा अतिरेक होऊ नये, त्यानें आळमाला उत्तेजन मिळू नये, अग्नी काळजी मात्र घेतली पाहिजे, मूळ भावना कायम ठेवून विनियोगाच्या पद्धतीत इष्ट ती सुधारणा केली पाहिजे.

बुद्धीच्या प्रकाशांत भावनेचें शुद्धीकरण करण्याचे हें सामाजिक दर्शन आपल्याला येयून मिळतें.

१०४. स्थिर-प्रज्ञेवर च उभारलेली भावना शांति-दायी.

राष्ट्रांत निरनिराळ्या भावना असायच्या च. त्या परिशुद्ध असल्या तर राष्ट्रांत शांति नांदेल. परिशुद्ध नसल्या तर अशांति पसरेल. पण अशांति कोणाला मानवणारी नमते च. म्हणून मग शांतीसाठी नानाप्रकारच्या कृत्रिम आणि हिंसक योजना हि करण्यात येतात आज असे च होत आहे. समाजांत स्वाभाविक रीतीने शांति रहायची तर त्यासाठी शुद्ध भावना कायम ठेवून त्याचा विकास करायचा व अशुद्ध भावना काढायच्या, हा च उपाय आहे. असद्-भावना कोणत्या व सद्-भावना कोणत्या हे सांगण्याची जबाबदारी स्थित-प्रज्ञाची च आहे. कारण त्याची बुद्धि स्थिर व तटस्थ झाल्यामुळे तो च अमुक भावना सत् का असत्, याची पारख करू शकतो. भावनात कला, संगीत, सौंदर्याविषयीच्या कल्पना, मनो-धिनोदाची साधने, धार्मिक उत्सव, पूजेचे विधि इत्यादि सर्व वावी येतात. राष्ट्राच्या जीवन-विकासाकरता या सगळ्या विभागांत योग्य विकास होणे आवश्यक आहे. या विषयी भलभलत्या कल्पना जर राष्ट्रांत रूढ झालेल्या असतील, तर त्या राष्ट्राची अधोगति होईल. त्यात अव्यवस्था माजेल. अर्थात् या सर्व वस्तु स्थिर-बुद्धीच्या पायावर उभारल्या पाहिजेत. स्थिर-बुद्धि म्हणजे शास्त्रीय बुद्धि. तीत आत्म-ज्ञान, शरीर-विज्ञान, मृष्टि-विज्ञान, मृष्ट-मर्श-विज्ञान, गणित, चिंतन-शास्त्र इत्यादि सर्व आली. अशा स्थिर-बुद्धीच्या शास्त्रीय पायावर सामाजिक भावना आधारलेल्या असल्या, म्हणजे आपोआप शांति नांदेल. तिच्या स्थापनेसाठी कृत्रिम उपाय करावे लागणार नाहीत. असा समाज अहिंसक राहील. सर्व राष्ट्रीय विधान च अमे असेल, की शांति हें त्यांचें स्वाभाविक लक्षण असेल.

१०५. म्हणून स्थित-प्रज्ञाचें नेतृत्व स्वीकारलें पाहिजे.

घासाठीं समाजात इतकी अक्कल आली असली पाहिजे, की तो मार्ग-दर्शनाची जबाबदारी स्थित-प्रज्ञ व्यक्तीवर च सोपवील. ज्या समाजातील लोकांना इतकी अक्कल आली नसेल, किंवा समाजांतील थोरानी त्याला ती दिली नसेल, तेथे मार्ग-दर्शनाचे काग अस्विर-प्रज्ञ नेत्याकडे राहिल. स्थित-प्रज्ञाच्या मार्ग-दर्शनाखाली मामाजिक नीतीचा पाया सयम हा च राहिल. विज्ञानाने जीवनाचे यथार्थ सत्य शोधून ते समाजात फैलावले जाईल. कला, म्हणजे हृदय-विकासाचा भाग, विज्ञानावर आधारला जाऊन समाजाचा समतोल राखणारे समाज-विधान निर्मिलें जाईल, आणि त्या योगानें समाजात कायमची शांति आणि समाधान राहिल.

व्याख्यान ११ वें.

(१)

१०६. भावना शब्दाचा आणि क थोडा विचार.

भावना शब्दाच्या अर्थाचा आणखी थोडा विचार उपयोगी होईल वेद-शास्त्रांत भावना शब्दाचा अर्थ घोटणे, घोळणे, पुटे चढविणे असा करतात. होमिओपथीत औषधे घोटतात. मर्दाने त्याची शक्ति वाढते, त्याचे गुण-वर्धन होतें. बुद्धीला घोटत गेले म्हणजे तिची शक्ति वाढून ती च भावना बनते. स्थित-प्रज्ञाची बुद्धि परिणत झालेली असल्यामुळे त्याच्या जीवनांत भावना च असते. त्याचे जीवन भावनेनें ओतप्रांत भरलेलें असतें. बुद्धि च भावना यात आणखी एक भेद आहे. बुद्धि फक्त दिशा दाखविते. भावना दिशा हि दाखविते च कार्य हि करते. बुद्धि कार्यक्षम च कार्यकारी झाली म्हणजे तिची भावना बनते बुद्धीचें रूपांतर भावनेत व्हायला ती घोटली पाहिजे. 'सर्वा भूती आत्मा' ही स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणी एक तर्करूप बुद्धि च राहतां मुरलेली भावना असते. म्हणून त्याला सगळ्या समाजाविषयीं वात्सल्य वाढूं लागते. आईला आपल्या मुलाविषयी जसे वात्सल्य वाढतें तितकें च स्वाभाविक हे वात्सल्य असतें. मग समाजाची सेवा हि सहज स्वभावाने घडू लागते. स्थित-प्रज्ञाचे जीवन बुद्धिमय असतें, तेव्हा त्याच्या जीवनात भावनेला स्थान कसे राहिल, अशी शंका घेण्याचें कारण नाही. कारण, स्थिर झालेली बुद्धि च भावना होय, हे आपण पाहिले. स्थित-प्रज्ञाचें जीवन बुद्धि-मय असतें, म्हणून च भावना-मय असतें.

१०७. बुद्धि-प्रधान विरुद्ध भावना-प्रधान हा भेद स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणी लोपतो.

पण अशा शका मनात येण्याचे कारण आहे. हल्ली आपण पुष्कळ वेळा भावना शब्द बुद्धीच्या विरुद्ध अर्थाने वापरतो व तिची बुद्धीशी तुलना करतो. अमुक मनुष्य भावना-प्रधान व अमुक बुद्धि-प्रधान आहे अशी भाषा आणण अलीकडे बोलतो; म्हणजे एकात भावना जास्त व बुद्धि कमी, आणि दुसऱ्याच्या ठिकाणी बुद्धि अधिक तर भावनेची उणीव, असे आपल्याला म्हणायचे असते. भावना-प्रधान या शब्दाचा अर्थ येथे निरंकुश मन, मनावर बुद्धीचा अंकुश नसणे, असा असतो. येथील भावना शब्द मनाला अनुलक्षून आहे. पण गीतेच्या शिकवणीतील भावना शब्दाने हृदयातील वस्तूचा निर्देश केला आहे. गीतेची भावना हा मनाचा विकार नसून हृदयाचा गुण आहे. वस्तुतः गीता हृदय व बुद्धि असा फरक करीत नाही; पण बुद्धीचा अगदी आतला गाभारा म्हणजे हृदय, असे मानते. “हृदि सर्वस्य विष्ठितम्,” “ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्-वेशेऽर्जुन तिष्ठति” इत्यादि वाक्यांत हृदय म्हणजे बुद्धीचा आतला भाग असा अर्थ आहे. आपण जेव्हा एखाद्याला भावना-प्रधान म्हणतो, तेव्हा आपल्याला वस्तुतः विकार-प्रधान म्हणायचे असते. ज्या भावनेवर बुद्धीची सत्ता चालत नाही, ती भावना म्हणजे च विकार अशी भावना गीतेला नको आहे. उलट पक्षी आपण जेव्हा कोणाला बुद्धि-प्रधान म्हणतो, तेव्हा त्याच्या ठिकाणी अंत करणाचा ओलावा नाही, त्याच्या फक्त तर्क-शक्तीचा च विकास झालेला आहे, असे आपल्याला म्हणायचे असते. परंतु स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अगदी च वेगळी आहे. त्याने आपली बुद्धि हृदयाला सौंपविलेली असते. ज्याने बुद्धि घोटून-घोटून तिचे भावनेत रूपांतर केले आहे, त्याची बुद्धि हृदयात मिसळून गेली; बुद्धि व भावना परस्पराशी एक-रस झाल्या.

१०८. बुद्धीला भावनेंत परिणत करण्याचे उपाय : जप, ध्यान आणि आचरण.

बुद्धीचे भावनेंत रूपांतर करण्याच्या प्रयोगाचा आपण सामान्यतः विचार केला. आता कांही विशेष शास्त्रीय प्रयोगाचा विचार केला पाहिजे. यांपैकी पहिला प्रयोग जप जप म्हणजे फक्त वाणीनें उच्चार नव्हे. मनांत हि तो च विचार घोळला पाहिजे. या कामी वाणीची मदत होते. ती मननासारखी च क्रिया असली तरी मनन मात्र नव्हे. मनन हे निर्णयासाठीं असते. जपांत पूर्वी च झालेला निर्णय दृढ करायचा असतो. तें कार्य वाणीद्वारा होतें. असा जपांत व मननात फरक आहे. तेवढा फरक सोडला तर दोन्ही क्रिया एक च. दुसरा प्रयोग ध्यान ध्यान म्हणजे त्या विचाराशी तन्मयता, त्याला अनुकूल अशी उपासना. मातून च तिसरा प्रयोग आचरणाचा. विचारानुकूल सगळ्या जीवनाची रचना हें याचे स्वरूप. याप्रमाणें (१) जप, (२) ध्यान व (३) आचरण हे तीन प्रयोग केल्यानें बुद्धीचें रूपांतर भावनेंत होतें.

१०९. भावना म्हणजे भक्ति असा हि अर्थ निष्पन्न होतो. भक्ती-शिवाय शांति नाही, शांतीशिवाय सुख नाही.

या विषयाचा विचार आणखी एका दृष्टीनें करणें शक्य आहे. स्थित-प्रज्ञ-लक्षणांतील बुद्धि ही आत्मनिष्ठ बुद्धि आहे. आत्म-ज्ञान घोळून घोळून मुरविले, म्हणजे त्याचें रूपांतर भक्तीत होतें. म्हणून येथे भावना शब्दाचा अर्थ भक्ति असा हि घेता येतो. बोधाला प्रेमाचे रूप येणे म्हणजे ज्ञानाला भक्तीचें रूप येणे होय. बोध स्थिरावला म्हणजे तो इतका आवडूं लागतो, की नित्यनिरंतर त्यात च मन रमूं लागतें. असे झालें म्हणजे बोधाचें रूपांतर प्रेमात होतें. म्हणून भावनेचा अर्थ भक्ति करता येईल. प्रेमाशिवाय किंवा भक्तीशिवाय शांति नाही, हे तेव्हां च लक्षात येतें. बोध जेव्हां अत्यंत प्रिय होतो, तेव्हां त्याचा वेध लागतो, मन त्यानें घेरलें जातें. मंत्रानें भारल्या-

प्रमाणे होतें. असें झालें म्हणजे असातीचा स्पर्श होत नाही. झाडाच्या मुळाला पाणी सारखे मिळत राहिले, म्हणजे ते सदा टवटवीत राहतें. त्याप्रमाणें अंतर्घातात बोधाचा झरा असला, त्याला प्रेमाचे रूप आलेले असले आणि सतत प्रेम-रस मिळत राहिला, म्हणजे जीवनाला नेहमी टवटवी राहते. आपत्ति आल्या तरी त्या सपत्तीचे रूप धेतात. त्यानी शांति वाढते. या प्रमाणे बोध व भक्ति याचा अभेद्य संबंध आहे. बोधाशिवाय भक्ति नाही, भक्तीशिवाय शांति नाही, शांतीशिवाय सुख नाही.

(२)

११०. पण सुख म्हणजे मनाचें सुख नव्हे. मनाचें सुख वेगळें, माणसाचें सुख वेगळें.

पण सुख म्हणजे मनाचे सुख नव्हे. मनाचे सुख-दुःख वेगळें माणसाचे सुख-दुःख वेगळें. मनाला सुख-दुःख झाले, म्हणजे माणसाला होईल च असे नाही. आज इतकी माणसें देशासाठी मानसिक दुःखे सोसतात. त्यांत मनाला चारा झाला तरी त्यांना सुख च होते. कारण, त्यात कल्याणाची कल्पना असते. जिभेला जें गोड किंवा कडू लागतें, ते माणसाला तसें लागतें च असे नाही. औषध जिभेला कडू वाटले, तरी माणसाला गोड वाटतें. माणूस मनाचे दुःख कल्याणकर वाटल्यास सहर्ष पत्करतो. मानसिक सुख-दुःखाच्या व्याख्येहून जीवन-दृष्टीनें केलेली सुख-दुःखाची व्याख्या वेगळी पडते. शरीराला सुख आरोग्याने होतें. शरीरांत वळ मूसमुसले, मावेनासे झाले, भितीशी टक्कर घेण्याची खुम-खुम वाटू लागली, हे आरोग्याचें लक्षण नव्हे. त्याचे वळ त्याला च संभाळता येत नाही. वळ हा च रोग होऊन जातो. आरोग्य म्हणजे शरीरांत समतोल असणें. आरोग्य निराळे, बलाचा उद्रेक निराळा. आरोग्यात स्वास्थ्य असते. अनावर वळात क्षोभ असतो. त्याचप्रमाणे ज्या सुखानी मनाला हर्ष होतो, ती खरी सुखे च नव्हेत. जीवनाची खरी सुखे वेगळी. ती शांतीत असतात. चित्ताच्या खळबळीत नसतात. त्याचा

आरंभ निर्विकारितोपासून होतो. निर्विकारितेतून बोध, बोधांतून भक्ति किंवा निष्ठा, नंतर शांति, व मग अवीट सुख, अशी परंपरा आहे.

१११. असणेपणाचें सुख हें खरें सुख. तें च अवीट.

इतर मुखांनी शांतीचा भंग होतो. त्यामुळे त्यांचा वीट येतो. तें च तें नकोसैं होतें. त्यात बदल व्हावा असैं वाटू लागतें. आत्म्याचें सुख हें असैं सुख असतें, की त्याचा कंटाळा येत नाही. तें निरंतर असावें असैं च वाटतें. तें अवीट असतें. संगीत किती हि मधुर असलें, तरी तें चोवीस तास कानावर येऊं लागलें, तर जीव कंटाळेल. ती च स्थिति रंगाची. चित्रविचित्र रंग पाहून डोळ्यांना घटकाभर वरें वाटो, पण अशा रंगाचा मारा जर डोळ्यावर सारखा सुरू झाला तर डोळा जेर झाल्याशिवाय रहायचा नाही. विश्रांतीसाठी तो आकाशाच्या रंगहीन निळ्या रंगाचा आश्रय करील. आकाशाच्या निळ्या रंगाचा डोळ्यांना कंटाळा येत नाही. म्हणून च उपासकांनी 'नभासारखें रूप' ईश्वराचें कल्पिले आहे. इतर भटक रंगात आणि आकाशाच्या सौम्य रंगात जसा फरक, तसा च इतर सुखात व आत्म-सुखांत आहे. आत्म-सुख म्हणजे आपल्या असणेपणाचें अखंड सुख. आपण नसावें असे कुणाला क्षणभर हि वाटत नाही. शरीर सुटाचें असैं वाटेल. अमुक ठिकाणी माझे नसणें बरे, असैं हि वाटेल. पण मी मुळी च नसावें, असैं नाही वाटत. स्वतःच्या अस्तित्वाचा वीट येऊ च दुर्कृत नाही. केवळ अस्तित्वाचें सुख अवीट असतें. वाकोची सुखे हीं अस्तित्वावरील विकार आहेत. अस्तित्वाचें भान हा हि विकार च.

११२. कुंभक-दृष्टान्तानें तें समजून घ्यावें.

म्हणून योग-शास्त्रात कुंभकाच्या खुणेनें आत्म्याच्या केवळ अस्तित्वाचें दर्शन करविलें जातें. श्वास आंत पोण्याची क्रिया संपली आहे, श्वास बाहेर मोठण्याची क्रिया सुरू झाली नाही, दरम्यानचा जो अतिमूकम उभयवृत्ति-वर्जित, निष्क्रिय, तटस्थ क्षण त्याचें चिंतन केल्यानें 'केवळ अस्तित्व' म्हणजे

काय, याचे दर्शन होतें. म्हणून हा क्षण जितका लांबवेल तितका लांबविण्याचा स्फूर्त प्रयत्न—ज्याला दीर्घ कुंभक म्हणायचें—साधण्यासाठी दिशामूल झालेले कांही साधक घडपडत असतात. वस्तुतः कुंभक लांबविण्याची गरज नाही. कुंभक-दृष्टान्तानें सूचित झालेली आत्मस्थिति ओळखण्याची आणि त्या च अनुभवांत सतत राहण्याची गरज आहे. कुंभक हा केवळ दृष्टान्त आहे. असे अनेक दृष्टान्त योजिता येतील. ज्ञानदेवानें अमृतानुभवात एके टिकाणी असे अनेक दृष्टान्त एकत्रित केले आहेत. 'राज सपली, दिवसाचा आरंभ झाला नाही.' 'पावसाळ्यातल्या नदीचा पूर ओसरला, उन्हाळ्याचा पाणउतार सुरू झाला नाही.' हे जसे दृष्टान्त तसा च कुंभक हा हि दृष्टान्त. कुंभक-प्रक्रिया शारीरिक कारणासाठी लांबवायची असेल तर तो मुद्दा वेगळा. आध्यात्मिक दृष्टीने मध्यस्थ दशकडे ध्यान खेचायचें आहे. केवळ निरुपाधिच मध्यस्थ दशा लक्ष्य आहे. एकूण जीवनात सगळ्या उपाधीपासून निराळे होता आले पाहिजे. मी अमुक, मी तमुक, अशी सगळी विशेषणें माणसाला काढून टाकतां आली पाहिजेत. मगळे गुण-दोष बाद झाल्यानंतर उरणारें माणसाचे जे मूळचे उपशांत स्वरूप त्यात च सुख असते. शांतिमय सुख हे सामान्य सुखाहून निराळें आहे, हे दाखविण्यासाठी त्याला नित्य-सुख, आत्म-सुख, चित्-सुख वगैरे नावें देतात. ते च खरें सुख असल्यामळें त्याला 'सत्य सुख' हि म्हणता येईल. सच्चिदानंद शब्दांत तसे च सुचविलें आहे. बद्धि आत्म्यात स्थिर झाली, म्हणजे तें सुख लाभते. म्हणून ज्याची प्रज्ञा स्थिर झाली, त्याचे जीवन सुखी.

११३. आत्म-सुखानुभूतीचा व्यवहाराशीं विरोध नाही. आत्मयोध चाह्य उद्योगांत खर्ची पडूं नये म्हणजे झालें.

येथे असा प्रश्न उत्पन्न होतो, की आत्म्याच्या बाहेरच्या विषयात बद्धि च घातली नाही तर ते व्यवहार साधावे कसे? उदाहरणार्थ चामड्याचा व्यवसाय करायचा आणि त्यात बद्धि मात्र घालायची नाही, तर उद्योग ज्ञायचा

तरी कसा ? करावा तरी का ? बद्धि आत्म्यांत ठेवायची तर बाहेरचे उद्योग कसे जमायचे ? सामान्य व्यवहाराला ज्या बुद्धीचा उपयोग असतो, ती बुद्धीची एक शक्ति आहे. तिला तर्क म्हणता येईल. ती बाह्य उद्योगांत वापरायला हरकत नाही, पण 'अह-बुद्धि' जो बुद्धीचा गाभा, तो आत्म्यात स्थिर ठेवून आपण तटस्थ रहावे. आत्म-बोध बाह्य उद्योगांत खर्ची पडू नये. व्यवहारांत सामान्य बुद्धि वापरत राहून इकडे आत्म-बोधात लीन असणे हे कठिण तर आहे, पण म्हणून तें सोडून देऊ नये. निरंतर प्रयत्न केल्याने साधेल. कारण, हे कृत्रिम नाही. म्हणून तें साधेल या विषयी खात्री आहे.

११४. आत्मबोध भंगू न देण्याची युक्ति : पहिल्या क्षणाला आघाताच्या परिणाम होऊं देऊं नये.

याला मी एक युक्ति शोधून काढली आहे. बाह्य वस्तूचा त्या क्षणाला परिणाम होऊं देऊ नये. दुसऱ्या क्षणीं झाला तरी चालेल, पण त्या क्षणी मात्र होऊ नऊं नये. कोणी विनोद केला, पहिल्या क्षणाला हसू नका. कोणी एक चपराक मारली, पहिल्या क्षणाला डोळ्यांतून पाणी येऊ देऊ नकोस. पहिल्या क्षणाला, हा भगवंताचा स्पर्श आहे असें प वाटूं दे. दुसऱ्या क्षणी, वाटल्यास डोळ्यांतून पाणी गळू दे. आई मेल्याची बातमी कळली, पहिल्या क्षणाला धक्का लागू देऊं नकोस. शांति ढळू देऊं नकोस मनावर इतका तावा मिळविता आला, की पुढचे आपोआप साधेल.

व्याख्यान १२ वें.

(१)

११५. इन्द्रियांमार्गे जाणारें मन बुद्धीला हि खेंचतें. म्हणून संयमाची आवश्यकता.

यापुढच्या दलोकांत संयमाची आवश्यकता पुन्हा एकदा निराळ्या रीतीने मांडली आहे.

इन्द्रियाणां हि चरतां यन् मनोऽनुविधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर् नावमिवाम्भसि ॥

इंद्रियें स्वर वागून राहिली आहेत, मन त्याच्या मार्गे जात आहे, अशी स्थिति झाली, म्हणजे बुद्धि गावूत व तटस्थ राहू शकत नाही. मन इन्द्रियाच्या वाजूला गेलें, म्हणजे इन्द्रिये व मन मिळून त्याचा पक्ष जोरदार होतो. मग बुद्धि आपले कार्य सोडते. कार्य सोडते म्हणजे नाहीशी होते, असें नाही. बुद्धि अबुद्धि बनणे शक्य नाही. तेव्हां ती कुबुद्धि बनते मग ती अबुद्धीपेशा हि जास्त अनर्थ करणारी ठरते. मन जर बुद्धीच्या पक्षात आले, तर बुद्धीचा पक्ष जोरदार होईल आणि इन्द्रियांना त्याच्या मार्गे पावे लागेल. बुद्धीला अनुकूल मन व मनाला अनुकूल इन्द्रिये असली, म्हणजे जीवनाचा सर्व व्यवहार आत्म्याला अनुकूल होतो. उलट पक्षी इन्द्रियाच्या मार्गे मन व मनाच्या मार्गे बुद्धि जाऊ लागली, म्हणजे ती भलमलते प्रयोग करू लागते आणि मनाच्या पक्षाचें समर्थन करायला तर्कटे रचू लागते. तसें झाले, म्हणजे जीवनाचा सर्व व्यवहार आत्म्याला प्रतिकूल होतो.

११६. बुद्धि नौकेसारखी तारक, पण मनाच्या पकडीत गेली म्हणजे ती च मारक होते.

भागे बुद्धिनाशाची परंपरा सागताना विषय-चित्तनातून आधी मनावर आक्रमण होतें असें एका श्लोकांत सांगून, पुढे मोह आदि उत्पन्न होऊन त्यांची सळ बुद्धीला कधी लागते, हे दुसऱ्या श्लोकान वेगळे मांडले होते त्याचे च स्पष्टीकरण केलें जात आहे. स्वाराच्या ताब्यात लगाम व लगामाच्या ताब्यात घोडा अशी स्थिति असली, म्हणजे स्वार सुखानें मुक्कामाला पोचूं शकतो. उलट, घोड्याच्या ताब्यांत लगाम आणि लगामाच्या ताब्यांत स्वार अशी दशा झाली, म्हणजे मुक्कामाला पोचण्याची आशा राहत नाही, असें कठोपनिषदात विवेचन केलें आहे. तें च येयें नौकेच्या उपमेनें दाखविलें आहे. बुद्धि ही नौकेसारखी तारक आहे. पण ती जर बाऱ्याला बस झाली, तर तारक भक्कार नाही. [बुद्धि मनाच्या पकडीत गेली, म्हणजे तिची तारक शक्ति नाहीशी होते आणि ती बुडविण्यास कारण होते.

११७. बुद्धि आणि मन कायमचीं अलग पद्व शकत नाहीत. एक तर बुद्धि मनाला बस होइल, अथवा मन बुद्धीला बस राहील. दुसरें च थैयस्कर.

मन इंद्रियांच्या मागे गेलें तरी बुद्धीला स्पर्श होत नाही अशी एखादी युक्ति असती, तर मन इंद्रियांच्या मागे खुशाल जावो आमचें काही विघडत नाही, असे म्हणता आले असते. बुद्धि व आत्मा याचा मजबूत पक्ष असल्यावर मन इंद्रियांच्यामागे लागून विषयांकडे वळते तरी पर्वा नाही, असें आपण मानले असतें. आपण माणसांना तसे वोलताना ऐकतो हि. "आम्ही विषय-विलास करीत असलों तरी आमची बुद्धि त्यांत गुतत नाही. विचार करताना आम्ही तो विषय सोडून तटस्थपणें विचार करतो" असे म्हणणारे म्हणतात. पण हा भ्रम आहे. असें होणें शक्य नाही. शक्य हें आहे,

कों इंद्रियें, मन व बुद्धि या तिघांना हि एका पक्षात ढकलून स्वतः निराळें राहतां येईल कारण, आत्मा अगदी वेगळा आहे. आत्मा व बुद्धि याच्यामध्ये पोकळी आहे. त्यांच्यामध्ये तुम्ही भित उभी करूं शकतां पण हे स्थित-प्रज्ञता लाभल्यानंतर च होऊं शकणार हा च वेदान्त. हे कठिण आहे, पण शक्य आहे. मन व बुद्धि याच्यात पोकळी नाही ती परस्पर-संबद्ध आहेत म्हणून आत्मा एकीकडे आणि बुद्धि, मन व इंद्रियें एकीकडे असे ज्याप्रमाणें दोन कपे खुशाल पाडता येतील, त्याप्रमाणें आत्मा व बुद्धि एकीकडे आणि मन व इंद्रियें दुसरीकडे, असे कपे पाडण्याची सोय नाही. मग एक तर इंद्रियाच्या अधीन मन आणि मनाच्या अधीन बुद्धि असें होऊ शकेल, किंवा बुद्धीच्या अधीन मन व मनाच्या अधीन इंद्रियें असे होऊ शकेल पंकी दुसरा मार्ग इष्ट व श्रेयस्कर आहे, असें येथें सुचविले आहे.

(२)

११८. ज्ञानदेवाची विशिष्ट सूचना : ज्ञान्याला हि असावधपणें इंद्रियें मोकळीं सोडण्याची सोय नाही.

पण या श्लोकांत फक्त एवढे च सांगितलें अमेल, तर त्यात विशेष अनें कांही च सांगितलें नाही. म्हणून यांत काहीं विशेष अर्थ अमला, तर तो बारकाईनें शोधला पाहिजे ज्ञानदेवानें हा अर्थ स्पष्ट केला आहे त्याच्या मते या श्लोकांत त्याम धोक्याची सूचना दिली आहे. मनुष्य जरी जवळ जवळ स्थितप्रज्ञ झाला असला, तरी त्यानें गैरमावध राहता कामा नये, अगा येथें इगारा दिला आहे. ज्ञानदेव म्हणतो, "प्राप्तें हि पुरषे । इंद्रियें लाळिलीं जरी कवतिकें । तरी आक्रमिला जाण दुःखे । सांसारिके ॥" प्राप्त म्हणजे पोहोंचलेला पुरष, म्हणजे मुक्काम ज्यानें गाठला अगा पुरष. अमा स्थिर-बुद्धीचा पुरष इंद्रियाचें कोड कशाला पुरवील ? म्हणून 'कवतिकें' शब्द घातला. तो कौतुकानें, नुनूहलानें, असावधपणें अथवा गफलतीनें जर इंद्रियाना

मोकळें सोडू लागला, तर त्याचें हि मन त्याच्यापेक्षा बलवान् ठरून त्याला खेंचून घेईल. हा अर्थ ज्ञानदेवांना कसा मुचला याचा विचार केला, म्हणजे त्यात त्यांच्या बुद्धीची सूक्ष्मता दिसून येते. या श्लोकात बारा नावेला खेंचतो त्याप्रमाणें मन 'बुद्धीला' खेंचतं अशी भाषा वापरली नाही 'प्रज्ञेला' खेंचतें असा बुद्धीऐवजी प्रज्ञा शब्द घातला आहे. तो का उगीच च घातला म्हणायचा ? या प्रज्ञा शब्दावरून ज्ञानदेवांनी सूचना घेतली ती अशी, की माणसानें कोणत्या हि स्थितीत गनाला सैल सोडू नये. रामदासानां हि मनाच्या श्लोकांत शेंवटचा उपदेश असा च केला आहे. "मना गूज रे तूज हें प्राप्त जालें" म्हणजे जें काही मिळायचें होते तें मिळाले, म्हणजे तूं मुक्कामावर पोहोंचलास, तरी पण गाफीलपणा कामाचा नाही. "परि अंतरों पाहिजे यत्न केले" हातीं गूज लागल्यावर हि हात तंग अमूं दे. ढिला सोडू नकोस. म्हणजे मनुष्याची बुद्धि स्थिर होऊन प्रज्ञा-स्वरूपाला पोहोंचली तरी त्यानें ढील करूं नये, असें म्हणणें.

११९. वस्तुतः ज्ञानी नियमामुळें संयमी नसतो, स्वभावानें संयमी असतो.

पण ज्ञानदेवांनी दुसरीकडे थोडे निराळे उद्गार काढले आहेत. "गंगा समुद्राला पोहोंचली की ती मदावते" "शत्रूला जिंकले कीं तरवारीवरचा हात ढिला होतो." या उद्गारांवरून असें सूचित होते, की ज्ञान्याला साधनेची गरज राहूं नये. आणि येथें तर त्याला सावधगिरीची सूचना दिली जात आहे. याचा मेळ कसा घालायचा ? ज्ञान्याला सावधगिरी च सहज आहे, हा याचा मेळ ब्रह्मसूत्रभाष्यात शंकराचार्यांनी हा च अर्थ निराळ्या भाषेत मांडला आहे. "आत्मज्ञानी स्वच्छन्द वर्तन कसे करील ? स्वच्छन्द वर्तन करायला तरी अर्हकार लागेल च को नाही ?" हे त्यांचे म्हणणें मार्मिक आहे. हा तर संयमाच्या आधारांनें च स्थित-प्रज्ञ ज्ञाला. तो असंयत वर्तन कसें करील ? संयत वर्तन हा च तर त्याचा स्वभाव आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या बाबतीत नियम

नियम राहत नाही, समय संयम राहत नाही नियम माझ्याहून कोणी वेगळे आहेत, ते मला लागू आहेत, असा भेदभाव च त्याच्या ठिकाणी उरलेला नसतो. सूर्य नियमाने प्रकाशत नाही, स्वभावाने प्रकाशतो. गंगा नियमाने वाहत नाही, स्वभावाने वाहते. तरी च स्थित-प्रज्ञाची स्थिति आहे

१२०. ज्ञान्याला च काय पण साधकाला हि संयमाचे ओझे नसते.

इंद्रिय-संयम हे ओझे आहे का त्याला ? उलट इन्द्रियाचा असंयम हें च त्याला ओझे आहे एक माणूस गणित शिकून पारंगत झाला, उत्तम गणिती झाला. म्हणून आतां माझ्याकरता गणिताचे नियम नियम राहू नयेत असे वाटेल का त्याला ? या पुढें माझ्यासाठी दोन आणि दोन चार न होतां तीन व्हावेत, असे म्हणेल का तो ? तो जर तसे म्हणेल, तर त्याचे गणित च गेलें आणि त्याला नम झाला. संयम हें ओझे, ओझे, ओझे अशी कल्पना जोपर्यंत राहिल, तोपर्यंत तें नकोसे च वाटेल. तसें तर साधकाला हि वाटत नाही. साधकाला प्राथमिक अवस्थेंत संयम थोडा तापदायक होईल हे खरे आहे. आणि तापदायक होईल म्हणून तर संयमाला तप हे नाव दिले जातें. संयमाचा मुळी च ताप नसता तर तप कशाचे ? परंतु आरंभाला संयम थोडा तापदायी झाला, तरी साधकाला त्याचे ओझे कधी च वाटत नाही ; हीस च वाटते. प्रवाशाला लाडवाच्या पिशवीचे ओझे वाटतें काय ? जर साधकाला हि संयमाचे ओझे वाटत नाही, तर स्थितप्रज्ञाला त्याचे ओझे वाटण्याचा प्रश्न च नाही.

१२१. स्थित-प्रज्ञाला असंयम अशक्य. कारण, स्थिर-बुद्धीचा आधार च संयम आहे.

अभ्यास झाल्यामुळे संयम स्थिर-बुद्धीचे अंग च होतां स्थिर बुद्धि संयमावर च उभी असते. तेव्हा स्थिर-बुद्धि झाल्यावर माणूस संयमाच्या चावतीत च डिलेपणा करील हें शक्य नाही. तोडणारा मनुष्य मगळपा फाटा

तोडील, पण ज्या फांदीवर उभा आहे ती कशी तोडील? स्थिर बुद्धि संयमावर उभी असल्यामुळे ती संयमावर कुन्हाड चालविणार नाही. स्थिर बुद्धीने संयमावर प्रहार करणे म्हणजे तिने आत्महत्या करणे व होईल तें-ज्ञानदेवांचा हा व अर्थ आहे. स्थित-प्रज्ञाला नित्य प्रयत्नशील रहावे लागतें, असा त्याचा अर्थ नाही. पण संयमाच्या वायतीत त्याने दिली केली असें गृहीत धरलें, तर त्याने स्थितप्रज्ञेतेचा पाया व ढासळेल आणि म्हणून तशी त्याला शक्यता नाही, असा या श्लोकाचा खोल अर्थ आहे.

१२२. सावधानतेची अपेक्षा न राखणारी सहजावस्था ही एक-प्रकारे मानवाची आकांक्षा मात्र आहे. म्हणून सावधगिरीची सूचना केव्हां हि योग्य च.

स्थित-प्रज्ञाला साधनेची अथवा सावधानतेची गरज नाही, असें एका वाजून म्हटलें जातें. आणि दुसऱ्या वाजून त्याला हि तशी गरज आहे, असें सांगण्यात येतें. स्थित-प्रज्ञाला सावधानता सहज असते, असा या दोन परस्पर-विरुद्ध भासणाऱ्या कथनाचा आपण मेळ साधला. दुसऱ्या हि रीतीने हा मेळ साधता येईल. सावधानतेची अपेक्षा न राखणारी सहजावस्था ही एक प्रकारे मानवाची आकांक्षा मात्र आहे. निदान लाखां लोकाना तरी ती तशी च आहे. या देहात स्थित-प्रज्ञाच्या पूर्ण व्याख्येला पोहोचणे अशक्य न म्हटले, तरी पुष्कळांच्या दृष्टीने ते अशक्य-प्राय आहे. साधकाची भूमिका जसजशी प्रगत होईल तसतसा स्थितप्रज्ञाच्या व्याख्येचा त्याचा अर्थ हि सूक्ष्म होत जाईल आणि म्हणून मी स्थित-प्रज्ञा झालो असे मानून घेण्याची स्थिति माणसाला सहसा लाभणार नाही. असे होणे एक परी इष्ट हि आहे. देह असेपर्यंत विकासाला वाव असणे इष्ट आहे. इतकें च काय, पण तसा वाव असल्याची देहाचे अस्तित्व ही एक खूण च म्हटली पाहिजे. टॉल्स्टॉयने म्हटल्याप्रमाणे साधक आणि त्याचे ध्येय यांच्यांत निरंतर पळापळीचा खेळ चालू असण्यात च गंमत आहे. मी घेयाला 'शिवलीं रे शिवलीं' असें साधकाला

चाटू लागण्याचा संभव येतां क्षणी च 'मी निसटलों रे निमटलो' असें म्हणून ध्येय पुढें धाव घेतें. यात च साधनेची प्रतिष्ठा आहे. म्हणून साधकाला 'धोक्याची सूचना देणें केव्हा हि योग्य च आहे. 'तर मग ध्येय-लब्धि कधी होणार च नाही' असें अनुमान मात्र काढायचे नाही. ईश्वर-कृपेने ध्येय-लब्धि अवश्य होईल. पण मला लब्धि झाली, आता मला आपले मन सैल सोडायला हरकत नाही, अशी कल्पना माणसाला ज्या क्षणाला होईल त्या च क्षणाला ती लब्धि गेली, हरवली, असे समजावे. पोहणारा पुष्कळदा अगदी काठावर पोहोचतो, काठावर हात देखील टकतो, पण पुन्हा पाण्यांत घसरून वाहत जातो. हात किनाऱ्याला लागणें पुरेसे नाही. पाय किनाऱ्यावर पडले म्हणजे च पोहोंचला म्हणावचें. म्हणून शेंवटपर्यंत संयमात ढिलाई करता येत नाही, असें म्हणणें साधकोपयोगी आहे.

(३)

१२३. अशा प्रकारें संयमाची आवश्यकता साद्यंत सिद्ध झाली, म्हणून निगमन.

अशा प्रकारे संयमाची आरंभापामून अखेरपर्यंत आवश्यकता सिद्ध झाली, म्हणजे ती पूर्णपणें सिद्ध झाली. संयमाची गरज साद्यंत सिद्ध केल्यानंतर आता 'तस्मात्' शब्द घालायला हरकत नाही

तस्माद् घस्य महाबाहो निगूहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

तस्मात् शब्द घालून मूळच्या प्रतिज्ञेचा मेये केवळ पुनरुच्चार केला आहे. तर्क-शास्त्रांत याला 'निगमन' म्हणतात सुरवातला मूळ गिद्धान्त मागायचा, त्यानंतर तो युक्ति-वादानें सिद्ध करायचा, शेंवटी पुन्हा त्या प्रतिज्ञेचा पुनरुच्चार करायचा, अशी तर्क-शास्त्राची रीत आहे तसें केल्यानें शास्त्राचे गमाधान होतें. हें युक्तिवच्चया क्यू. ई. डी. म्हणजे 'इति सिद्धम्' सारणें आहे.

गीतेची पद्धति अक्षरशः तर्क-शास्त्राची नाही. शास्त्राच्या चौकटीत पकडून सामान्य माणसाच्या बुद्धीला उगी च शिणविषयात तिला गोडो वाटत नाही. त्यामुळे सामान्य माणसाला सुखानें समजेल, अशा सोप्या संवाद-पद्धतीनें ती विवेचन करते ; पण शास्त्राची हि उपेक्षा करीत नाही. आणि विरोधतः संयमाची तात्त्विक उपपत्ति सागणारें हें विवेचन असल्यामुळे येथें शास्त्रीय शैली आवश्यक शाली आहे. म्हणून शास्त्राच्या संतोषासाठीं हा एक श्लोक खर्ची घातला. 'यदा संहरते चायं कूर्मोऽद्भगानीव सर्वशः' या श्लोकात जें सांगितले अगदी तें च येथें सांगितलें आहे. फक्त कासवाच्या उपमेचा अंश वगळून त्या श्लोकाचा जसाचा तसा पुनरुच्चार केला आहे. हें च निगमनाचें स्वरूप असतें.

व्याख्यान १३ वें.

(१)

१२४. अंतिम विभाग : स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचा उलगडा.

स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणाचे दोन विभाग संपले. आता तिसरा आणि शेंवटचा विभाग पहावयाचा आहे. पहिल्या चार श्लोकांच्या विभागांत स्थित-प्रज्ञाची व्याख्या आणि त्या व्याख्येची विवरणे सांगून झाली. मधल्या विभागांत तदनुरूपाने तीन श्लोकांत सयमाचें विज्ञान आणि सात श्लोकांत सयमाचें तत्त्वज्ञान उलगडून दाखविले. आता अंतिम विभागात स्थित-प्रज्ञाच्या स्थितीचा उलगडा करून त्याची फलश्रुति सांगायची आहे. तीन श्लोकांच्या एका विसूत्रीत स्थितीचा उलगडा होईल, आणि शेंवटच्या श्लोकात फलश्रुति सांगितली जाईल.

१२५. 'उलगड्याचा पहिला खुणेचा श्लोक. ह्यांची रात्र तो त्याचा दिवस आणि त्याची रात्र तो ह्यांचा दिवस.

या निशा सर्व-भूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥

हा उलगड्याचा पहिला श्लोक आहे. त्याचा अक्षरार्थ असा, की 'जेथे प्राणिमात्र निजले अमतात तेथे स्थित-प्रज्ञ बाप्ता असतो. आणि जेथे प्राणिमात्र जागे अमतात तेथे स्थित-प्रज्ञ स्वस्थ धोरत असतो.' पण याचा अक्षरार्थ घ्यायचा नाही, लक्षणाने अर्थ घ्यायचा आहे. ङे उघट व आहे.

अक्षरार्थानें हा श्लोक स्टेशन-मास्तर, चोर, रात्रपाळीचे मजूर, इत्यादिकांना लागू होईल. गाधीजींनी या श्लोकातून थोडासा अक्षरार्थ हि पिळून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. " सामान्य माणसे रात्रीचा वेळ विलासादिकांत घालवितात व पहाटे झोप काढतात. पण संयमी रात्री झोपतो आणि पहाटच्या वेळी उठून मनन, चिंतन वगैरे करतो. " असा उपयुक्त अक्षरार्थ त्यांनी दोहन केला आहे. पण त्यांनी हि हा अक्षरार्थ मुख्य मानला नाही. या श्लोकाचा सूक्ष्म आणि लाक्षणिक अर्थ घ्यावयाचा आहे, हे त्यांना माहीत आहे. आणि तसा त्यांनीं पुढें आपल्या पद्धतीनें केला हि आहे.

१२६. म्हणजे स्थित-प्रज्ञाची एकूण जीवन-दृष्टि च इनरांच्या उलट.

या श्लोकांत जे रूपक आहे त्यात स्थित-प्रज्ञाची जीवन-दृष्टी माडलेली आहे. स्थित-प्रज्ञाची जीवन-दृष्टि व अज्ञानाची जीवन-दृष्टि यात फार मोठा फरक आहे. दोन समांतर रेषांचा जसा कोठें स्पर्श-बिंदु च नसतो, तशी या दोघांच्या जीवन-दृष्टींची स्थिति आहे. स्थितप्रज्ञाची नजर च पालटलेली असते. मीराबाईने म्हटल्याप्रमाणे 'उलट भई भोरे नयननकी' अशी त्याची स्थिति होते. धस्तुतः त्याची दृष्टि उलट झाली नसून ती च सुलट असते. जगाची च दृष्टि उलटी. पण ती बहुसंख्य लोकांची असल्यामुळें सुलटी म्हटली गेली. बहुसंख्येला उगी च का दिवचा ? म्हणून मीराबाईने स्वतःच्या दृष्टीला च उलटी म्हणून घेतले मूळ जीवन-दृष्टीत च फरक असला म्हणजे जीवनांतील साडून सर्व त्रियाना तो लागू व्हायचा.

१२७. उदाहरणार्थ, खाणे.

उदाहरणार्थ खाणे हें शरीर-धारणेला आवश्यक आहे. सामान्य माणूस जेवतो आणि स्थित-प्रज्ञ उपास करील, असें नाही. स्थित-प्रज्ञ हि जेबील. दोघाची वाह्य क्रिया समान राहिल. पण वृत्ति, विचार व भावना समान असणार नाहीत. स्थित-प्रज्ञाचें जेवण हा यज्ञ. तें शरीर-धारणेकरता केवळ तटस्थ भावनेनें करण्यात येईल. उपनिषदांच्या आणि

शंकराचार्यांच्या भाषेप्रमाणे ' औपघ-रूप ' म्हणा किंवा गाधीजींच्या भाषेप्रमाणे ' जे घर आपण वापरतो त्याचे भाडे द्यावे लागते ' त्यासारखे म्हणा अथवा वैज्ञानिकांच्या भाषेत, ' यत्रापामून काम घेतो त्या अर्थी त्याला तेल हि दिले च पाहिजे, ' त्या स्वरूपाचे म्हणा. शरीराला स्वस्थ व कार्यक्षम करण्याकरता तो त्याला आहार देईल त्यात भोग-वृत्ति नसेल इतराच्या जेवणात भोग, आनंद, हौस असते त्यासाठी किती बुद्धि, वेळ, श्रम वेंचण्यात येतात. केवढी प्रचंड योजना व सघटना करण्यात येते ! अर्धा मानव-समाज सर्व-स्त्रिया-जवळ जवळ त्या च कामात गुतवून टाकल्या. इतके भोजनाचे प्रस्थ माजविण्यात आले स्थित-प्रज्ञाचे भोजन शास्त्रीय असून त्यामार्गे गंभीर हेतु असेल, इतराचे भोगमय, बालिश.

१२८. ती च स्थिति झोपेची.

ती च स्थिति झोपेची. प्राणिमात्रांच्या शरीर-धारणेला भोजना-सारखी च झोप हि आवश्यक क्रिया आहे. पण इतर प्राणी झोपतात म्हणजे आळसांत पडतात, स्वप्ने भोगतात, ज्ञान विसरत राहतात एक एक रात्र ज्ञान-क्षयाला कारण होते. स्थित-प्रज्ञाची झोप निर्दोष व निःस्वप्न. त्याने एक झोप घेतली की तितका त्याचा विचार-विक्राम झाला. बीज जमिनीत दडलेले असते. पण ते अकुरित होत च अमते. कोंब बाहेर फुटला म्हणजे दिसतो. त्याप्रमाणे नवीन नवीन विचारांना त्याच्या झोपेंत पोपण मिळत असते. असा दोषाच्या झोपेंत फरक आहे एकाची झोप म्हणजे नमो-गुणाचा उत्कर्ष. ती झोप कोठे, आणि जीत तिन्ही गुण माम्याला पोहोचणे, मूळ प्रकृतीला आले, ती झोप कोठे ? दिमागला दोहीचा आकार मारणा च दिमला म्हणून काय झाले ?

१२९. त्या च प्रमाणे सामान्य व्यवहाराच्या याचर्तीत.

त्या च प्रमाणे सामान्य व्यवहाराच्या बाबतीत. मानापमानाच्या कल्पने-वर च लोकांचे बहुतेक समाजशास्त्र व नीतिशास्त्र रचलेले. याला मानापमान

माहीत च नाही. माणूस सहजतेने, उचडेपणाने, म्हमा कधी च वागत नाही. जेथे-तेथे शिष्टाचाराच्या नावाखाली त्याचे वर्तन दंभ-परिवेष्टित असावे लागते. त्याचे जीवन नेहमी पोशाभ्यांत नटलेले असते. प्रत्येक ठिकाणी कृत्रिमपणा किंवा दंभ पाहिजे च. सभेत एका प्रकारचा दंभ, समाजात दुसऱ्या प्रकारचा दंभ, कुटुंबात तिसऱ्या प्रकारचा, उत्पत्त्यात निराळ्या प्रकारचा, खेळात आणखी वेगळ्या प्रकारचा. असा सर्व ठिकाणी दंभ व पोपाकीपणा त्याचे जीवनात असतो. स्थित-प्रज्ञाचे सगळे च स्वाभाविक, सरळ व उघडे. याप्रमाणे त्याचे सामान्य व्यवहार हि इतरांच्या अगदी स्पष्टपणे उलट असल्याचे आढळून येईल

(२)

१३०. येथील रूपकाच्या भाषेत सांख्य-बुद्धि, योग-बुद्धि आणि स्थित-प्रज्ञाचे लक्षण तिन्ही गुंडाळली आहेत.

पण गीतेतील रूपकाच्या भाषेतून आपण अशा प्रकारे आपल्या विचाराने अर्थ काढला तरी गीता स्वतः काय सुचवीत आहे? दिसायला असे दिसेल, की काही च सुचवीत नाही फक्त रूपकाची भाषा बोलून स्वस्थ बसते. पण वस्तुतः तसे नाही. स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणानंतर गीतेचा दुसरा अध्याय आणि सूत्ररूपाने गीता हि संपत आहे म्हणून सुरवातीपासून जे विषय विस्ताराने मागितले, त्या सर्वांचा समावेश या श्लोकात केला आहे असे समजावयाला पाहिजे. आतापर्यंत पहिल्याने निर्गुण सांख्य-बुद्धि, नंतर तदुपकारक सगुण योग-बुद्धि आणि शेवटी या दोहीची परिणति ज्याच्या ठिकाणी दिसते अशा स्थित-प्रज्ञाची लक्षणे, असे तीन विषय मागितले आहेत. या तिन्ही विषयांचे मार गीता या श्लोकातील रूपकाने सुचवीत आहे.

१३१. सांख्य-बुद्धीचे स्वरूप : आत्म्याचा अकर्तृपणा तदनुसार प्रस्तुत श्लोकाचा पहिला अर्थ.

(१) सांख्य-बुद्धि म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपाचे ज्ञान. हे ज्ञान कऱ्हा घेण्याची आरंभी च ही उठाठेव करावा? उत्तर—“आत्म्याचे ज्ञान

म्हणजे तिन्हाइताचें ज्ञान नव्हे, म्हणून.” आत्मा कोणी तिन्हाईत नाही. तो मी च आहे. त्याचे स्वरूप काय, हे सर्दारभी जाणणे अगत्याचें आहे. गीता सागत आहे, “आत्मा मरत नाही, मारीत नाही, मारवीत नाही.” माणसाला क्रियेचा मबंध लागू होण्याचे प्रकार तीन. कर्त्तरि, कर्मणि व हेतु-कर्त्तरि किंवा प्रेरक. हे तिन्ही आत्म्याला लागू होत नाहीत. तो क्रियेचा कर्ता नाही, कर्म नाही, प्रेरक हि नाही. इतका व्यापक अर्थ येथे सूचित आहे मरणाची क्रिया उदाहरणादाखळ घेतली आहे ती सर्व क्रियाशी सर्व प्रकारें अस्पृष्ट असतो, असा अर्थ आहे. शाकर-भाष्यात आत्म्याचें हें अकर्तृत्व आरशासारखें स्वच्छ विवरिले आहे आत्म्याच्या अकर्तृ-स्वरूपाचें ज्ञान हा प्रकाश म्हणावयाचा. याच्या उलट म्हणजे आत्म्याला कर्ता समजणें हा च अंधार. या अधारात सर्व प्राण्याचें जीवन अंध झालेलें आहे. पण स्थित-प्रज्ञाचें जीवन आत्म्याच्या प्रकाशानें नित्य प्रकाशित आहे. हा प्रस्तुत श्लोकाचा पहिला अर्थ आहे मी अमुक कर्माचा कर्ता, माती, कर्म चागली, मी अमक्याचा मुलगा, अमुक संपत्तीचा मालक, अमुक आकाराचा, अमुक वयाचा, अमुक जातीचा इत्यादि भावनाचे जाळें स्वतःभोवती गुडाळून घेऊन माणूस अमंत्व कर्म स्वतःवर ओढवून घेणार. उलट स्थित-प्रज्ञ हे सारें मला लागू नाही असे समजून स्वरूपावस्थान हा एक च धर्म ओळखणार. इतका दोषाच्या जीवनात भेद आहे तेथे त्याला प्रकाश व अंधकार नाही म्हणायचे तर म्हणायचे तरी काय ?

१३२. योगबुद्धीचें स्वरूप : फलत्याग.

(२) योग-बुद्धि-आत्मा अकर्ता आहे म्हणून देहानें हि कर्म सोडून बसशील तर तमोगुणान पडशील, उलट कर्म करशील तर रजोगुणांत पडशील, असा दुहेरी पेंच आहे. म्हणून गीतेनें युक्ति माडली. पतृत्व जेंव् जोर मारतें तेव् च तें तोडून टाक. कर्तृत्व कोठे जोर मारतें ? फळाच्या ठिकाणी. “मीं काम केले, म्हणून वेतनाचा मी अधिकारी आहे.” असा कर्तृत्वाचा

हि आहे. परिपूर्ण नसो, आशिक अमो; पण आहे. फलाविषयी अधिकार नसेल तर कर्माविषयी हि नाही. त्यामुळे हा अर्थ उपयोगी नाही.

१३४. फळाविषयी अधिकार आहे, पण तो सोडून द्यावयाचा.

तर मग त्या वाक्याचा अर्थ तरी काय आहे ? त्यासाठी जरा मस्कृत व्याकरण लक्षात घेतले पाहिजे. येथे 'मा फलेषु' असे म्हटले आहे, 'न फलेषु' असे म्हटले नाही. व्याकरणाप्रमाणे 'मा' च्या पुढे अस्ति किंवा भवति असे वर्तमान काळाचे क्रियापद येत नाही 'अस्तु' किंवा 'भवतु' असे क्रियापद येते तदनुसार " कर्मणि एव ते अधिकारः अस्तु, फलेषु मा अस्तु " असे पूर्ण वाक्य झाले " कर्माविषयी च तुज्ञा अधिकार अमो, फलाविषयी नगो, " असा त्याचा अर्थ झाला व्याकरणानुसार असे अर्थ-शोधन केले तरी म्हणायचे काय आहे ? म्हणायचे अमे आहे, " तुज्ञा कर्मांत अधिकार आहे आणि म्हणून फळात हि आहे पण कर्मापुरता तो तू राख आणि फळापुरता सोडून दे " असे का ? तर गीता म्हणते, तुज्ञं तत्त्वज्ञान च मागते, की मी कर्ता नाही. तुला आपले अकर्तृत्व अनुभवायचे असेल तर नू फळ घेऊं नकोम.

१३५. नीति-शास्त्राची भूमिका : ज्याचें कर्म त्याचें फळ.

या वावतीत स्थित-प्रज्ञाच्या भूमिकेत आणि इतराच्या भूमिकेत फार मोठे अंतर आहे. ' करीन तर फळामाठी करीन, नाही तर कर्म च गोडीन; घेईन तर फळामकट घेईन, टाकीन तर कर्मासकट टाकीन ' अशी लोकाची भूमिका आहे एवढें च अमते तरी मेहेरवानी. पण कित्येकाची तर याच्या हि एक पाऊल पुढें जाण्याची तयारी आहे. ' कर्म न करता च फळ मिळाले तर फार चांगले. न च मिळाले आणि कर्म टळन च नमले तर करू कर्म; पण कोणत्या हि स्थितीत फळ मात्र सोडणार नाही. ' मा हीन वृत्तीने च आजचें मारें जग गांजलेलें आहे. स्वतः परिश्रम न करता दुसऱ्याच्या

परिश्रमाचा लाभ कसा लुटून घ्यावा, याची योजना चार-दोन बद्दमाश व्यक्ति नव्हेत, पण राष्ट्रेची राष्ट्रे करून राहिली आहेत नाशीवाद, फाशीवाद, पुंजीवाद, साम्राज्यवाद, असे अनेक ऐतखाऊ वाद या हीन वृत्तीच्या समर्थनासाठी रचले गेले आहेत. आज च अशी स्थिति झाली आहे, असे नाही. आज-तो विशेष आहे. प्राचीन काळापासून ती आजतागाईत प्राय अव्याहत चालू आहे. म्हणून गीतेनें सबध सोळावा अध्याय या वृत्तीच्या निपेधामाठी, तिला आमुरी वृत्ति असे नाव देऊन, खर्ची घातला आहे अशा प्रकारे एकाने कर्म कराये व दुसऱ्याने त्याचे फळ लुबाडावे अशी ममाजात परिस्थिति अमल्यामुळे ' ज्याचे कर्म त्याचे च फळ ' इतका वेत साधला तरी मिळविली, अशी नीति-शास्त्राची व समाजशास्त्राची भूमिका आहे म्हणून समाजात योग्य माणगाची च प्रतिष्ठा रहावी, योग्य माणसाला च फळ मिळावे, असा समाज-शास्त्राचा च नीति-शास्त्राचा आग्रह आहे आणि समाजातील हद्द वृत्तीचा च या दोन शास्त्रांच्या मर्यादित क्षेत्राचा विचार केला, तर त्याची ही च भूमिका अमणें योग्य हि आहे.

१३६. योग-बुद्धीची भूमिका ह्याहून उंच. तदनुसार प्रस्तुत झलो ऋचा दुसरा अर्थ.

पण गीतेची भूमिका याच्या थरची आहे. ती त्यामुळे कोणाला निरूपयोगी वाटली तर वाटो, पण ती आहे तशी ममजून घेतली पाहिजे. गीता मागते, " कर्तृत्वाच्या अभिमानातून मुटण्यामाठी फळ स्वतः पासून तोडून टाक, ईश्वराला अर्पण कर, समाजाला दे, वाटल्याग शून्यान जाऊ दे, पण स्वतः घेऊ नकोस. दुमरा कोणी तसे सागतो म्हणून नव्हे, पण तुझे तत्त्वज्ञान च त्या बाबतीत तुला आडवे येत आत्म्याला कोणती हि त्रिया लागू नाही असें तुझे तत्त्व-ज्ञान आहे आत्म्याला क्रियेचा स्पर्श न होंऊं देण्याची युक्ति फळ मोडणें ही आहे." हे तत्त्व-ज्ञान च गीतेच्या निष्काम कर्म-योगाचा पाया आहे. पुष्कळांना वाटते, गीतेन अगदी आरंभाला हा

तत्त्वज्ञानाचा भाग उगीच आला. आधी कर्म-योग सांगायला हवा होता. ती समजूत चुकीची आहे. गीतेचा कर्म-योग आत्म-ज्ञानावरच उभा होऊ शकतो. तो केवळ कर्म करायला सांगणारा नाही फळ सोडायला सांगणारा आहे. आत्म-ज्ञानाचा भाग वगळला, तर फलत्यागाचे तत्त्व टिकू शकत नाही. केवळ कर्म-त्याग संभवत नाही कारण, मी आत्म-स्वरूप अमलो तरी आजच्या स्थितीत देहाने गुडाळलो आहे उलट पक्षी फलमुक्त कर्म जमन नाही कारण, 'मी अकर्ता आहे' ही भावना दृढ आहे. देहामुळे कर्म मुदत नाही. आमच्या तत्त्व-ज्ञानामुळे फल-युक्त कर्म जुळत नाही. अशा रीतीने या दोन कोटी गेल्याने गीतेने फलत्याग-पूर्वक कर्मयोगाची युक्ति काढली आहे हा वाटल्यास "मुरारेस् तृतीयः पन्थाः" म्हणा, पण युक्लिडच्या प्रमेयातून जसे उपप्रमेय निघते अगदी तसा तर्क-शुद्ध रीतीने आत्म्याच्या अकर्तृत्वातून फल-त्यागाचा सिद्धान्त निघतो. अशा कर्मयोगाच्या दृष्टीने 'या निशा सर्व-भूतानाम्' या श्लोकाकडे पाहता येते तसे पाहिले म्हणजे "इतर माणसे फलाविषयी जागी असतात व कर्तव्याविषयी निजलेली असतात आणि स्थित-प्रज्ञ मात्र फलाविषयी शोषतो व कर्तव्याविषयी जागृत राहतो," असा या श्लोकाचा अर्थ निष्पन्न होतो हा या श्लोकाचा दुसरा अभिप्रेत अर्थ आहे

१३७. स्थितप्रज्ञ लक्षणानुसार प्रस्तुत श्लोकाचा तिसरा अर्थ.

(३) स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणाला अनुसरून तिसरा हि एक अर्थ आहे. वस्तुतः तिन्ही अर्थ मुळांत समान व एकच आहेत पण निरनिराळ्या भूमिकावरून निरनिराळे अर्थ होताने. इन्द्रिय-निरोध हे स्थित-प्रज्ञाचे लक्षण सांगताना भोग-वादाने बुद्धि-नाश होतो, व बुद्धि स्थिर होण्याला सयमाची आवश्यकता असते हे सिद्ध केले. त्याला अनुसरून येथे स्थित-प्रज्ञ भोगा-विषयी शोषलेला आणि सयमाविषयी जागृत, तर सामान्य माणूस संयमाविषयी शोषलेला आणि भोगाविषयी जागृत, असा अर्थ घेणे योग्य आहे.

१३८. तिन्ही अर्थोंच्या गीतेच्या श्लोकांतील खुणा.

असे हे तीन अर्थ गीतेच्या रूपराने मूलित केले आहेत, असे समजलें पाहिजे. या सूचनेचे काही गमक किंवा सूण या श्लोकात उपलब्ध आहे का म्हणून पाहें जातां 'पश्यन्', 'मुनि' आणि 'संयमी' हे तीन शब्द ध्यान खेचतात. 'पश्यन्' शब्दाने साध्यबुद्धि-निष्ठ आत्म-ज्ञानी, 'मुनि' शब्दाने योगबुद्धि-निष्ठ कर्म-योगी, आणि 'संयमी' शब्दाने उभय-बुद्धि मुरलेला, ज्याचें प्रकरण चालू आहे तो, स्थित-प्रज्ञ, असे अर्थ मन लक्षाग घेतात. आणि हे तीन अर्थ विशेषतः येथे मुचवाचयाचे आहेत, असा निष्कर्ष निघतो. पण स्थित-प्रज्ञ आणि सामान्य माणसे यांच्या जीवनातील दृष्टि च अगदी वेगळ्या आहेत, असा येथील रूपकाचा सामान्य अर्थ असल्याने हे विशिष्ट तीन अर्थ च न घेता एकूण सर्व जीवन-व्यापी अर्थ हि घेता येईल. आणि तो च आपण आरभी घेतला हि होता तोल पाहिले तर हे विशिष्ट तीन अर्थ हि जीवनव्यापी आहेत, असे च दिसून येईल

व्याख्यान १४ वें.

(१)

१३९. उलगड्याचा खुणेचा दुसरा श्लोक. ज्ञानी समुद्रवत् सर्वे काम जिरचनो.

आजच्या श्लोकात स्थित-प्रज्ञाचे वर्णन एका निराळ्या प्रकाराने केले आहे. अगोदर श्लोक समजून घेऊ. "आपूर्यमाणं अचल-प्रतिष्ठ समुद्रं पद्भत् आपः प्रविशन्ति, तद् वत् सर्वे कामाः यं प्रविशन्ति, सः शान्तिं आप्नोति" हे एक वाक्य "न काम-कामी" हे दुसरे वाक्य. "आपूर्यमाणम्" म्हणजे सर्व वाजूनी सतत भरला जाणारा. इतके असून सुद्धा जो आपली मर्यादा सोडीत नाही, आपल्या प्रतिष्ठेपासून चलित होत नाही. "आपूर्यमाणं अपि, अचल-प्रतिष्ठम्", असा 'अपि' शब्दाचा अध्याहार करायचा आहे. "समुद्र ज्याप्रमाणे सगळीकडून येणारे सवध पाणी आपल्यामधे मार्यावून घेतो तरी आपली सीमा उल्लंघित नाही, त्याप्रमाणे स्थितप्रज्ञ अनेक काम सगळीकडून त्याच्यामधे प्रवेश करीत असता ह्मि विचलित होत नाही, म्हणून त्याला शांति लाभते कामाच्या मार्गे जाणाराला लाभत नाही" असा या श्लोकाचा अक्षरार्थ आहे श्लोक मोठा डीलदार आहे, पण कळायला जरा अवघड आहे.

१४०. काम-शब्दाच्या अर्थाची छाननी.

येथे काम शब्दाच्या अर्थाचा आधी विचार केला पाहिजे. हा काम शब्द स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणांत एके ठिकाणी एक वचनात आला आहे. आणि अन्यत्र

बहुवचनात आला आहे. "संगान् संजायते काम." येथे काम शब्द एक वचनात आहे. हा काम म्हणजे मूळ विकार. ह्या मूळ कामांतून अवान्तर कामना उत्पन्न होतात. या एकवचनी काम शब्दाचे भाषान्तर करणारा शब्द मराठीत दुसरा नाही. म्हणून त्या च शब्दाने तो दर्शविला जाईल. बहुवचनी काम शब्द अगदी आरंभी "प्रजहाति यदा कामान्" येथे, आणि शेवटी "विहाय कामान् यः सर्वान्" येथे, एक प्रकाराने आला आहे. या दोन्ही ठिकाणी त्याचा अर्थ कामना समजावयाचा आहे. या कामना मनो-गत अमृत त्याचा त्याग शक्य आहे, इष्ट आहे. ती अवश्य केला पाहिजे स्थित-प्रज्ञाने तसा त्याचा त्याग केलेला अगती, असे सांगितले आहे. याशिवाय वेगळ्या प्रकाराने बहुवचनी 'काम' शब्द प्रस्तुत श्लोकात च आला आहे. "कामाः यं प्रविशन्ति" येथे काम म्हणजे मनो-गत कामना नव्हेत. "काम्यन्ते इति कामाः" यद्-विषयक कामना केली जाते ते काम, अशा व्युत्पत्तीने त्याचा येथे अर्थ बाह्य विषय, उपभोग्य पदार्थ, विषय-भोग असा आहे. या अर्थाने काम शब्द उपनिषदात हि आला आहे. "ये ये कामा दुर्लभा मर्त्ये-लोके," म्हणजे 'जे जे विषय-भोग या जगात दुर्लभ आहेत,' ते सारे मी तुला देतो, असे यमाने नचिकेत्याला प्रलोभन दिले आहे. त्या वाक्यात काम शब्दाचा अर्थ 'बाह्य उपभोग-विषय' असा आहे. तसा च प्रस्तुत वाक्यात हि आहे. एकूण मूळ विकार 'काम', मनो-गत 'कामना', आणि तदाधारभूत बाह्य विषयाचे 'भोग' असे काम शब्दाचे तीन मुख्य अर्थ आहेत. बाह्य विषय कामनेला आधारभूत म्हणण्याचे कारण त्याच्या आश्रयाने मनांत कामना जाग्रत होते. मनात कामना उत्पन्न होण्याला हे विषय च कारण अगतात असे नाही. ते कामनाचे निमित्त होतात. अनेक जन्मांचे पूर्वे-कर्म, अनेक जुने व नवे अनुभव आणि त्यापामून उत्पन्न झालेले संस्कार, हे मनातील कामनाचे मूळ कारण हान. त्याच्यामुळे च त्या बाह्य पदार्थांना उपभोग्यत्व किंवा विषयत्व आलेले अमते.

१४१. स्थित-प्रज्ञ सर्व काम जिरवतो, हें त्याच्या ज्ञानाचें गौरव आहे.

समुद्रांत जसें सर्व वाजूनी पाणी सारखे भरत असनें त्याप्रमाणे विश्वातील अनंत विषय स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणी प्रवेश करीत च असतात. डोळ्या-सागोर डोळ्याचे विषय, कानासमोर कानाचे विषय उभे असतात. पण समुद्र ज्याप्रमाणें तें सगळें पाणी स्वरूपात जिरवून आत्मसात् करतो, त्याप्रमाणें स्थित-प्रज्ञ सगळे विषय-भोग आपल्या स्वरूपात जिरवून टाकतो. डोळ्याला जें रूप दिसेल, कानाला जो शब्द ऐकू येईल, आणि असें च इतर इंद्रियाना त्याचे त्याने जे विषय उपलब्ध होतील ते सर्व आत्म-स्वरूपात तो जिरवून टाकतो ; मनावर त्याचा काही च ठसा उमटू देत नाही. बाह्य विषयाचे अनुकूल व प्रतिकूल वेदनाच्या रुपानें मनावर ठसे उमटत असतात हा मनाचा धर्म म्हणा, विषयाचा म्हणा, किंवा मन व विषय या दोहोचा मिळून म्हणा, मुख्य मद्दा असा की हे बाह्य विषय नाहीसे करणे शक्य नाही आपल्या संयमाकरता सगळे बाह्य विषय नाहीसे करायचे असे ठरले, तर सगळ्या जगाचा च लय करावा लागेल तें शक्य नाही त्याची जरूरी हि नाही. बाहेरचे विषय इंद्रियांच्या द्वारे प्रवेश करीत असता हि स्थित-प्रज्ञाच्या चित्तावर त्याचे ठसे उमटत नाहीत. त्याची स्थिति अडोल असते. असें येथें स्थित-प्रज्ञ पुरुषाचे वैभव दर्शिले आहे. त्याला बाह्य विषयाचा त्याग करायचा नसून हृदयातील कामना नाहीशा करायच्या असतात त्या तो नाहीशा करून चुकला आहे त्याला कोणत्या च विषयापासून दूर राहण्याची गरज नाही त्याला सर्व विषयांच्या वाजारात नेऊन बसविले, तरी तो आपल्या स्थितीपासून उळत नाही यावर नीतिशास्त्र आपल्याला विचारील की तर मग त्याचा ग्राह्याग्राह्य-विवेक किंवा नीति-विचार नाहीसा झाला असतो की काय ? त्याचे उत्तर असे की कोणता विषय घ्यावा कोणता सोडावा हें नीतिमूत्र सांगण्यासाठी हा श्लोक नाही. येथें ज्ञानाचा महिमा दर्शिला आहे. ज्ञानी पुरुषाचे गौरव गाइले आहे.

१४२. ज्ञानाचें गौरव आणि ज्ञानाचें स्वरूप ह्या दोहोंच्या दरम्यान त्याचें नीतिसूत्र आहे.

स्थित-प्रजाच्या अविचल स्थितीचें दुहेरी वर्णन करणें शक्य आहे. एका वाजूनें त्याच्या ठिकठाणीं अत्यंत परिशुद्ध कर्मांचा हि असभव आणि दुसऱ्या वाजूनें निपिद्ध कर्मांचा हि सभव, एकीकडे शुभाशुभ सर्व कर्मांचा सन्यास, दुसरीकडे शुभाशुभ सर्व कर्मांचा योग, अशी दोन टोके सांगून स्थित-प्रजाची अवस्था वर्णिली जाईल. एकीकडे असे म्हणण्यात येईल, की ज्ञानी काही च करीत नाही. तो हात मुढां हालवीत नाही. चांगली कर्मे सुद्धा करीत नाही. उलटपक्षी असें हि म्हणतां येईल, की तो त्रिभुवनाला आग लावू शकतो तरी या दोन्ही कथनांत विरोध असणार नाही. ही त्याच्या भूमिकेची मीज आहे. विचारकांच्या विरोधी मादणीत ही मीज पहायला मिळते. उदाहरणार्थ शंकराचार्य हे प्रसिद्ध मुक्ति-वादी आणि म्हणून सर्वकर्म-सन्यास-वादी. ज्ञान्याच्या ठिकठाणी कर्म समवत च नाही, असे त्याचे म्हणणें. पण ते च आपल्या भाष्यांत असें हि म्हणतात, की "ज्ञानी सगळी कर्मे—निपिद्ध कर्मे हि—करून अकती राहतो." "सर्व-कर्माण्यपि, निविद्यान्यपि, कृत्वाणः". भाष्यकाराला नीति-शास्त्रानें खोदून प्रश्न च विचारला, की ज्ञानी खरोखरी च निपिद्ध कर्मे करील का? तर ते उत्तर देतील, कीं मी येथें नीति-अनीति सांगत नमून ज्ञानाचा गौरव वर्णित आहे. ज्ञानी काय करील विचाराल, तर माझ्या दृष्टीनें चांगलें किंवा शुद्ध कर्म देखील करणार नाही. तो काही च करीत नाही. त्याची हालचाल च होत नाही. पण यावर हि नीतिशास्त्र ह्याना म्हणेल कीं हे तर सुन्ही दुसऱ्या च टोकाला नेऊन पांचविले ! त्याला ते उत्तर देतील की "यावा, हें मी ज्ञान्याचें नीति-सूत्र नाही सांगितलें. हें मी त्याच्या ज्ञानाचें स्वरूप सांगितलें." म्हणजे एका वाजूनें ज्ञानाचें गौरव सांगितलें आणि दुसऱ्या वाजूनें ज्ञानाचें स्वरूप सांगितले. स्थित-प्रजाच्या ज्ञानाचें हें स्वरूप आहे, की तो कोणतें हि कर्म करीत नाही. त्याच्या ज्ञानाचें

हे गौरव आहे, की त्याला निपिद्ध कर्म हि वाधत नाहीत. स्थित-प्रज्ञाच्या ज्ञानाचें स्वरूप आणि त्याच्या ज्ञानाचा गौरव या दोहोंच्या दरम्यान स्थित-प्रज्ञाचे नीति-सूत्र आहे.

१४२. दरम्यान म्हणजे कोठें, हें त्या त्या काळच्या समाजाच्या भूमिकेवर अवलंबून राहिल.

दरम्यान म्हणजे कोठें याचे नक्की उत्तर सांगणें मात्र कठिण होईल. समाज जसजसा वरवरच्या भूमिकेवर चढत जाईल तसतसे समाजातील ज्ञानी गाणसाचे विचार हि अधिक खोल होत जातील एकूण समाजाचा अनुभव जमजसा वाढत जाईल तसतशी स्थित-प्रज्ञाची हि प्रज्ञा अधिक स्पष्ट होत जाईल. म्हणजे अनामस्तीमधें, अक्षरज्ञा. आणि व्यवहाराच्या भाषेत, कोणकोणती कर्म जिरतील याचे माप हि उत्तरोत्तर वेगळे होत जाईल. पूर्वीपेक्षा समाजाची आज जर प्रगति झालेली असेल तर पूर्वीच्या स्थित-प्रज्ञापेक्षा आजचे स्थित-प्रज्ञ अधिक प्रगत असतील हे म्हणणें धाडसाचे वाटेल. पण तें च यथार्थ आहे, असे विचारावती दिसून येईल. स्थित-प्रज्ञाच्या हि प्रगतीची ही भाषा स्थूल अर्थानें च घ्यावयाची आहे. म्हणजे ती व्यावहारिक आहे, आंतरिक नाही. सर्व स्थित-प्रज्ञाची आंतरिक खून एक च राहिल. त्याची आत्म-स्थिति कधी च भंगणार नाही, सदा अविचलित राहिल. ही च ती खून. ही खून ढळणार नाही, अशा वेतानें कर्म आचरण्याचे त्याचे नीति-सूत्र राहिल. तें त्यांना च स्वानुभवानें कळायचे. तें सर्व लोकाना समजण्यासारख्या नेमक्या भाषेत, नेहमीसाठी, गाडले जाणार नाही

१४३. ज्ञान्याच्या नीति-सूत्रावायत प्राथिक कल्पना अनर्थकारक.

अनुभवाचा आधार सोडून कल्पनेनें च काम भागविल्यास स्पष्टता होण्या-ऐवजी धोटाळा मात्र होईल याचे उदाहरण, कित्येक भक्ति-मार्गी आणि कर्म-योग-वादी यांनी केलेल्या विवेचनात दिसून येणारें आहे भक्तिमार्गी मानी

श्रीकृष्ण व्यभिचारी होता असें मानण्यापर्यंत मजल मारली आहे. अथात् त्यांनी त्याला अलिप्त मानलें आहे, ही त्यांची श्रीकृष्णावर मेहेरवानी आहे. श्रीकृष्णाच्या अनासक्तीत त्याचा तेषाकथित व्यभिचार हि जिरून गेला असें मानण्यात त्यांनी आपल्या भक्ति-भावनेची उत्कटता प्रकट केली, असे म्हणायचें असल्यास म्हणावें तसे च काही कर्मयोग-वादी 'सर्वाभूती भगवद्भाव' मुरलेला स्थित-प्रज्ञ चांगल्या कचकचीत हिंसात्मक लढाया हि करू शकेल, असें प्रतिपादन करतात यांत हि स्थित-प्रज्ञाचे नीति-सूत्र प्रकट करण्याऐवजी त्यांनी आपल्या कल्पनेचें वैभव च प्रकट केले आहे. एकाला भागवताचा आधार, दुसऱ्याला भारताचा आधार. आधारावाचून कोणी च बोलत नाही. पण आधार पाहिजे आजच्या समाजस्थितीत आजच्या घटकेला येणाऱ्या प्रत्यक्ष स्वानुभवाचा. या अनुभवावर जें बोलले जाईल, तें च यथार्थ म्हटले जाईल. पण तें हि आजच्या काळापुरतें च पुढील काळाला तें बंधनकारक होऊ शकणार नाही. पण स्थित-प्रज्ञाचे तिन्ही काळी लागू पडणारे आंतरिक लक्षण जसे आपण पाहिले, तसे त्याचे त्रैकालिक नीति-सूत्र भागाप्रमाणें झाल्यास "या निशा सर्व-भूतानाम्" या श्लोकातल्या प्रमाणें सागता येईल. अर्थात् विवेक हे त्यांचें नीतिसूत्र होय.

(३)

१४५. प्रस्तुत श्लोकाकडे पाहण्याची दुसरी दृष्टि. स्थित-प्रज्ञ भावाचस्थैत सर्व शुभ पाहते.

प्रस्तुत श्लोकाच्या अर्थाविषयी अनेकाना भीति वाटने आणि अनेकांना विज्ञेय प्रीति वाटते. या श्लोकात भलतें च नीति-सूत्र मांडलें असून अशा रीतीने स्थित-प्रज्ञ वागूं लागला तर नीति च उडून जाईल, अशी भीति नीति-निष्ठांना वाटते. एकदां स्थित-प्रज्ञ झाले म्हणजे समुद्राप्रमाणें वाटेला नें जिरवितां येईल, वागणूक अनिबन्ध होऊं शकेल, म्हणून कित्येकाना त्याबद्दल

प्रीति वाटते. वस्तुतः ती भीति आणि ती प्रीति दोन्ही येथें लागू नाहीत. कारण स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणीं सर्व विषय-भाग प्रवेश करीत असून हि ती तटस्थ राहतो, असे म्हणण्यात स्थित-प्रज्ञाचे नीति-सूत्र मुचविलेले नसून तें त्याच्या आत्म-स्थितीचे गौरव जाहे, हे आपण आता पाहिले. पण याहून वेगळ्या हि रीतीनें या श्लोकाकडे पाहता येईल. आणि तसे पाहणें च येथें विशेष अभिप्रेत आहे. येथें स्थित-प्रज्ञाचे नीति-सूत्र नसून त्याचे गौरव आहे हे तर खरे च, पण त्यापेक्षा त्याची भाव-दृष्टि यात मुख्यतः वर्णिलेली आहे, असे समजावे. स्थित-प्रज्ञ एक च सारा, पण त्याच्या भूमिकात फरक आहे. एक त्याची कर्म-योगाची भूमिका, दुसरी ध्यान-भूमिका. कर्मयोगाच्या भूमिके-वरचे आचार-सूत्र " या निशा सर्व-भूतानाम् " या सूत्रात सांगितले आहे. त्यात त्याच्या जाग्रत विवेकशक्तीचे वर्णन आहे. त्याला सत् व असत् याचें निरंतर भान असतें व सत्ताचा स्वीकार करून असताचे निराकरण करायचे ही त्याची कर्मयोगाचे वेळेची भूमिका असते. समुद्रोपमेच्या या श्लोकात त्याचा ध्यान-योगाच्या भूमिकेवरील भाव सांगितला आहे. येथें त्याच्या भावनेच्या व्यापकतेचे व भव्यतेचे दर्शन आहे. त्याच्या विशाल व उदार दृष्टीच्या पंसात सर्व विस्व मावतें. त्याच्या दृष्टीला सगळें च शुभ, सगळें च पावन, सगळें च मंगल दिसतें.

१४६. शुभ+अशुभ=शुभ. कारण, अशुभ=०

वस्तुतः जगात अशुभाला स्वतंत्र अस्तित्व च नाही. अशुभ हें शुभाच्या अंगानें येतें. अशुभ म्हणजे शुभाची छाया. छायेनें वस्तूचे वस्तुत्व नाहीतें होत नाही. तीत फरक हि पडत नाही. उलट वस्तु उठून दिसते. नुसत्या पादच्या कागदावर रंगावांचून चित्र काडू म्हटले, तर तें उमटणार च नाही. कोरा कागद च राहिल. केवळ शुभ अव्यक्त च राहिल. साकारणार नाही. ईश्वरी योजनेत शुभ दिसून पडावे या लोभानें अशुभ आणें. माणगाच्या सायलीला किमत नाही. या तुरंगात पत्रात बंदी आहेत. त्यांच्या पत्रान,

शंभर किंवा दीडशें सावल्या पडू शकतील पण म्हणून केशांची 'गिनती' करतांना कीणी शंभर, दीडशें किंवा दोनशें मोजित नाही. कारण, छायेला सत्ता नाही. म्हणजे तो अभाव च आहे अंधाराचे वर्णन करतांना आपण त्याला प्रकाशाचा अभाव म्हणतो. प्रकाशाला अधाराचा अभाव म्हणत नाही. अंधार वस्तु नाही. प्रकाश वस्तु आहे. प्रकाश दाखवायला अंधार कामी आला. शुभाचें रूप दाखविणें एवढें च अशुभाचें कार्य आहे. म्हणून स्थित-प्रज्ञाला त्याची भीति वाटत नाही. त्याने त्याच्या वृत्तीचे मागत्य विषडत नाही. किंवाहना अशुभाचे शुभावर उपकार च झाले, त्याने शुभाला प्रकट केले, उठावदारपणा आणून दिला, असे तो पाहतो. त्याच्या सर्व-संपाहक भावनेला सगळें शुभ अशुभ विद्व स्वीकार्य च वाटतें. किंवाहना त्याच्या दृष्टीला शुभ अशुभ मिळून शुभ च दिसतें शुभ+अशुभ=शुभ. कारण, अशुभ = ०, अने गणिताच्या भाषेत त्याचे दर्शन माडता येईल मग या शून्याची गरज तरी काय ? हें हवें कशाला ? कारण, त्याच्यामुळें गणितशास्त्र बनले. शून्याची किंमत काही नसली, तरी एकावर शून्य घातले म्हणजे दहा होतात. त्याच्या सांनिध्याने एकाची प्रभा फावते. शुभाची शोभा सुलवून अशुभ हि जणू शोभिवंत झालें आहे.

१४७. अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचें मरण मिथ्या.

केवल एक शुभ सत्य. ह्याचें नांव भावावस्था.

हे तत्त्वज्ञान मोठें सोईचें आहे असें समजून अशुभाच्या लांभानें जो शुभाशुभ-मिश्रणाचा स्वीकार करील, त्यानें आत्महत्या च केली समजावें. अशुभ-मिश्रित शुभ हें हि अशुभ च. विष कालवलेले अन्न हि विष च. म्हणून नीति-शास्त्राची उभारणी शुभाशुभाच्या मिश्रणावर केली पाहिजे असें म्हण-णाराने आत्म-नाशाची च तयारी केली स्थित-प्रज्ञाची दृष्टि अशी नाही. तो अशुभाचें अशुभ म्हणून ग्रहण करित नाही. अशुभाचा मोह त्याला नाही. कृति करताना शुभाशुभ-विवेक तो कधीं च सोडत नाही, हें आपण पाहिलें च

आहे पण त्याच्या कृतीत व दृष्टीत अंतर आहे. त्याची जगाविषयीची दृष्टि अशी असते, की तिला जगात अशुभाचे दर्शन घ होत नाही. चांगल्या-बरोबर वाईटांना हि तो म्हणतो, "तुम्ही मारे या. सगळे माझे च आहात". ते जर म्हणतील की "आम्ही अशुभ आहोत", तर तो त्यांना हणेल, 'तुम्ही स्वतःला अशुभ म्हणता, वस्तुतः तुम्ही अशुभ नाही. आम्ही अशुभ नाही, म्हणा" तरी पण जे 'आम्ही अशुभ, आम्ही अशुभ' असे म्हणण्याचा आप्रह च करतील त्यांना तो पावन करून घेतो. त्याच्या पावन दृष्टीने अशुभाला शुभत्व येते. अशुभ हा भ्रम आहे. भूत किंवा वागुलबोवा याच्या सारखी स्थिति अशुभाची आहे. मुलाला मास्तर सांगतो, अरे भूत नाही नि वागुलबोवा हि नाही. मुलाला तें पटत नाही. तो घरी आईला म्हणतो, तो पहा वागुलबोवा मला दिसतो आहे की, नाही कमा ? तेव्हा आई म्हणते, ठीक आहे. ही घे मी त्याला मंत्राने मारून टाकते. मला वाटते, आईने मंत्राने वागुलबोवाला ठार केले त्याचे समाधान होतें ज्ञानी म्हणतो, तुम्ही सगळे शुभ आहात, शुद्ध आहात. तुमचे काही विषडले नाही. तुम्हाला काही हि झालेले नाही तरी जे म्हणतात आमचे काही विषडलेले च आहे, त्यांना तो म्हणतो, विषडले च आहे म्हणता तर या, मी मंत्र सांगतो, साधना सांगतो. पण तें वागुलबोवाला मारून टाकण्यापुरतें च. अशुभ मिथ्या, साधना मिथ्या, अशुभाचें मरण मिथ्या, केवळ एक शुभ माय सत्य. जगांत शुभाशिवाय काही च नाही अशी ज्याची दृष्टि झाली, त्याला शांति लाभते, हे काय शब्दानें मागायला पाहिजे ?

व्याख्यान १५ वें.

(१)

१४८. स्थितप्रज्ञ-लक्षणांचा उपसंहार. स्थित-प्रज्ञाला कोणती च कामना नाही, जिजीविषा नाही.

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश्च चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिं अधिगच्छति ॥

अर्थ—‘सर्व कामना सोडून जां पुरुष निःस्पृह होऊन विचरतो, ज्याची अहता आणि ममता गेली, तो शांतिरूप च झाला.’ हे स्थितप्रज्ञ-प्रकरणाचें उपसंहार-वाक्य आहे. स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगायला मुरवात कामना-त्यागापासून केली येथें त्याचा उपसंहार हि कामना-त्यागानें च केला आहे. सर्व कामना सोडून जो निःस्पृह होतो त्याला शांति मिळते, हे अंतिम वाक्य आहे स्पृहा म्हणजे वासना किंवा कामना त्या तर सोडलेल्या च आहेत. मग पुन्हा निःस्पृह म्हणण्याचें प्रयोजन काय ? सर्व कामना सोडल्या म्हणजे स्पृहा सुद्धा मोडली मग निःस्पृह शब्द कशाला घातला ? “सर्व कामना ज्यानें सोडल्या आणि पुन्हा स्पृहा हि मोडली” असें म्हणण्यात पुनरावृत्ति नाही. स्पृहा शब्दाने येथें मूळ ‘अभिलाषा’ म्हणजे जगण्याची अभिलाषा मागितली आहे. तिचा विशेष उल्लेख ब्राह्मण-परिव्राजक-न्यायानें केला आहे. यजमानानें ब्राह्मणांना आमंत्रण दिलें. जेवायच्या वेळेला विचारलें, ‘मगळें ब्राह्मण आले का?’ म्हणाले, ‘होय मगळें आले’. पुन्हा विचारलें,

‘ते संन्यासी?’ म्हणाले, ‘होय ते हि आले.’ ब्राह्मणांत संन्यासी येऊन च गेले. पण संन्याशाविषयी विशेष अगत्य म्हणून स्वतंत्र पृच्छा केली. याला ‘ब्राह्मण-परिव्राजक-न्याय’ म्हणतात. त्या न्यायाने हा शब्द येथे आला. त्याच्या सर्व कामना सुटल्या म्हटल्याबरोबर विचारले, ‘सर्व कामना सुटल्या म्हणजे जीवनाविषयीची कामना हि सुटली का?’ म्हणाले, ‘होय’. विशेष उल्लेख करण्याचे कारण, अर्थात् सर्व कामना सोडल्या तरी जगण्याची वासना शिल्लक राहू शकते. म्हणून सांगितले, की ‘त्यानें ती हि गांडलेली असते’.

१४९. युमूर्षा हि नाहीं, मरणाची भीति हि नाहीं.

जगण्याची इच्छा सोडतो म्हणजे ‘काय मरण्याची इच्छा करतो?’ ‘नाही.’ जगण्याच्या इच्छेबरोबर मरण्याची इच्छा हि सोडून देतो, असे समजावयाचें. पण म्हणाले, ‘मरण्याची कोणाला इच्छा तरी होते का?’ त्याचें उत्तर असे, की कधी कधी होते. आपण माणसाना आत्महत्या करून घेताना पाहतो. स्थित-प्रज्ञ जीवनाला कटाळला असतो असे नाही. जगण्याच्या इच्छेबरोबर च त्यानें मरणाचा हि अभिलाष सोडून दिलेला असतो. म्हणजे एकूण जीवनाविषयी च त्याच्या ठिकाणी औदासीन्य आलेले असतें, असे मात्र नाही. कांही म्हातान्या माणसांना आपण म्हणताना ऐकतो, ‘आतां आमचे काय उरले आहे. दहा गेले, पाच राहिले.’ त्याच्या जीवनातला रस नाहीसा झालेला असतो. त्यामुळे ते उदासीन झालेले असतात. स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अगदी उलट असते. जीवनाची अभिलाषा गेल्यामुळे त्याचें मृत्यूचें भय नाहीसे झालेलें असतें. मग काय, जीवनात नुसता आनंद च खेळ उरतो. त्याचे जीवन हें लीलामय होऊन जातें. पुढें गीतेंत भक्तांचे लक्षण सांगताना दहाव्या अध्यायात “तुष्यन्ति च रमन्ति च” म्हटले आहे. मग ते संतुष्ट होऊन शीटा करीत राहतात. “तुका म्हणे मूर्ख परिणली नोबरी। आतां दोस घारी खेळी मेळी” असे त्यांचें आनंदाचे जीवन असतें-

१५०. जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. ती गेली कीं जीवन आनंदमय झालें.

जीवनाची अभिलाषा ही च वास्तविक मरणाची भीति. एका च चस्तूच्या त्या दान वाजू आहेत. लढाईवर गेलेले सैनिक नेहमी हंसण्यांत-खिदळण्यांत, खेळ-समाशात दंग असतात. पास्कल म्हणतो, 'याचें कारण त्यांच्या डोळ्यासमोर मरण प्रतिक्रिणी उभें असतें हें आहे. त्याचा विसर पडावा म्हणून आनंदाचा आभास निर्माण करतात. मनांत जीवनाभिलाषेचें म्हणजे च मरण-भयाचें शल्य बोचत असतें. त्याचे दुःख विसरण्याकरता हंमून खेळून उगमादाची अवस्था आणण्याचा प्रयत्न करतात. एरव्ही हि जीवनात असा अनुभव येतो. खूप हसणारी व खेळणारीं माणसें आपण पाहतो त्यांच्याशी निकट परिचय आला असता असें दिमून येतें की त्यांच्या-पैकी बरेचते आतून दुःखी असतात. दुःखाचें तें शल्य विसरण्याकरता मुद्दाम हास्य-विनोदाचें वातावरण उभें करूं पाहतात. मनातली ग्लानि झाकण्याची ती घडपड असते. माणसाला बोचणारे सर्वांत मोठें शल्य जीवनाभिलाषा हे आहे. तें मरेपर्यंत सलत च राहत आणि मेल्यानंतर हि पिच्छा भोडीत नाहीं. म्हणून त्याचे दुःख विसरण्याकरता तो निरनिराळ्या उत्सवाच्या व सोहळ्याच्या रूपानें कृत्रिम आनंदाचे वातावरण उभारण्याची खटपट करीत असतो. पण ज्यानें जगण्याची वासना च मोडून दिली त्याचें मगळें दुःख आपोआप शाहीसे झाले. जीवनांतले शल्य च गेले. सारी काळजी गेली. जीवन शुद्ध आनंदमय झाले.

१५१. 'चरति' पदानें हें च सुचविलें आहे.

लहान मुलाच्या जीवनात जो आनंद दिमून येतो त्याचे तरी रहस्य हे च आहे त्यांना जीवनाची काळजी नसते. अर्थात् त्यांच्या मुळाशीं अज्ञान असतें. पण त्यांना फिकीर कशाची हि नसते, एवढें सरें. मूल खेळांत मग्न असतें त्याला खाण्यापिण्याचें हि भान राहत नाही. त्याची भूक

तहान आईला लागते. तें सारे त्याच्या गावी हि नमते. लहान मुलाची ही जी अज्ञान-मूलक दशा ती च स्थित-प्रज्ञाची ज्ञानमूलक दशा अमते. ती च येथें सागत आहेत. 'चरति' शब्दाचे हे स्वारस्य आहे. 'चरति' म्हणजे खेळतो, वागडतो, विचरण करतो त्याच्या जीवनात दुःख च उरत नाही. प्रतिज्ञेचा पुनरुच्चार निगमनात केलेला असतो 'प्रजहाति यदा कामान्' इत्यादि श्लोकातील प्रतिज्ञेचे स्वरूप एकेरी नाही मूळ प्रतिज्ञेत सर्व कामना सोडतो इतके च नाही सांगितले आत्म्यात च मनुष्ट असतो, असे दुमरें लक्षण हि त्याच्या जोडोला घातले आहे. प्रतिज्ञेतला हा उभयविध अर्थ निगमनात हि आला पाहिजे. रागळ्या कामना सोडल्यानंतर त्याच्या आत्म्यात जो आनदाचा सरा आहे त्यात तो मग्न होऊन जातो तो अर्थ येथें 'चरति' शब्दाने दर्शविला आहे बाहेरच्या वासना गेल्या, आता आतला निवळ आनंद काय तो उरला

१५२. 'चरति' म्हणजे 'विषयान् चरति' नव्हे.

'चरति' शब्दाचा याहन वेगळा एक अर्थ मुचविष्यात आला आहे. टिळकानी तो गीता-रहस्यात विवरला आहे. पूर्वीच्या एका श्लोकान 'विषयान् चरन्' अशी पदे आली आहेत 'चरति' शब्दानें येथें तो अर्थ घ्यावा, असे त्याचे म्हणणें 'चरति' म्हणजे मयम-पूर्वक इद्रियाने युपत व्यापार करतो, अमा आतां अर्थ आला हा अर्थ हि काही गैर नाही स्थित-प्रज्ञ इद्रियाचे व्यवहार अजीवात करणार नाही, असे नाही. 'डोळ्यांनी पाहणे, नगनांनी ऐकणे इत्यादि त्याच्या बज्यें नाही मेवेमाठी तो हे सर्व करील. पण तसा अर्थ येथें करण्याची गरज नाही. कारण या श्लोकान स्थित-प्रज्ञाच्या पूर्ण व्याख्येचे निगमन आहे म्हणून 'विषयान् चरन्' मारखा अर्थ येथें अपेक्षित नाही. शिवाय तेथें 'चरन्' हे तर्कमक रूप आहे. येथें 'चरति' अकर्मक आहे. कर्माच्या अध्याहाराची विनाकारण कल्पना करणें योग्य नाही

१५३. 'चरति' म्हणजे आश्रम-संन्यास नव्हे.

दुमरा हि एक अर्थ स्मृति-वाक्याला अनुराहून करणात. गन्यासी पुण्यानें सर्व संग मोडून नेहमी फिरते अमावे, असे विधान स्मृतीनें केले आहे. त्याचें स्मरण 'चरति' शब्दानें होतें. स्थित-प्रज्ञाला कोणते हि विधान करावें, अशी गीतेची प्रवृत्ति नाही. कारण, स्थित-प्रज्ञाला विधान करावें, अशी त्याची स्थिति च नमते स्मृतीतील विधान आश्रम-संन्यासाविषयी आहे, तें साधकावस्थेला अनुमूलन च आहे. अनेक प्रकारचे अनुभव प्राप्त करून घेतलेल्या साधकानें अनासक्त रहाचे, त्यानें एके ठिकाणी राहून आमकित जोडू नये, मतत फिरत रहावें, म्हणजे परिग्रह चिकटणार नाही, असे स्मृति-विधान आहे. स्थित-प्रज्ञाला असे विधान कोण करणार ? त्याला विधानाची गरज तरी काय ? त्याचे विधान तो स्वतः च जाणतो वरें, हें विधान नमून वर्णन आहे म्हटले, तरी ज्ञानी पुरुषाचे स्थूल चरित्र वर्णन करण्याची गीतेची कोठे च प्रवृत्ति नाही. असे स्थूल चरित्र गीतेने कल्पिले हि नाही. तरी पण 'चरति' शब्दानें संन्यासाश्रमाविषयीच्या स्मृति-वचनाचें स्मरण होतें, असे कोणी म्हटले, आणि रिंग म्हणून कोणी त्याचा उपयोग केला, तर त्याला आमची हरकत नाही. पण त्या शब्दाचा यें तमा अक्षरार्थ मात्र आम्ही घेऊ देणार नाही.

१५४. 'चरति' म्हणजे विहार करतो. ज्ञानदेवाच्या भाषेंत,

“ विचरे विश्व होउनी । विश्वामार्जी ”

इथल्या प्रमाणें पुढें भक्ताच्या लक्षणांत 'अनिकेतः स्मिरमतिः' अगें एक लक्षण मागितलें आहे. त्याचा हि अक्षरार्थ 'त्याचे कुठें हि घर नमतें.' म्हणजे 'तो सारखा फिरता राहतो' असा होऊं शकतो. पण हा अर्थ पचवून ज्ञानदेवांनी त्यांजून नवीन आणि सरम निष्पत्ति केली आहे. “ वायूसि एके ठाई । बिडार जसें नाहीं । संसा न घरी च कहीं । आश्रयो जो ॥ हे विश्व चि माझे घर । ऐसी मति जयाची स्थिर । किंबहुना चराचर । आपण जाला ॥

सगळे विश्व च त्याचे घर झाले. तो घरावाचूनचा नाही झाला ! तरी च विचारशीलता ज्ञानदेवानी या ठिकाणी हि अर्थ करताना दाखविली आहे. 'चरति' शब्दाचा अर्थ 'बिचरे विश्व होउनी । विश्वामार्जो ।' असा त्यानी येथें केला आहे. अक्षरार्थ तर सोडायचा नाही आणि त्याचे दडपण हि पट्टं धायचें नाही, अशा कुशलतेनें भाष्य करण्याची ज्ञानदेवांची हातोटी येथें दिसून येते. संस्कृतांत ज्ञानी पुरुषाच्या संचाराला विहार असा शब्द आहे. आपल्या देशात विहार उर्फ बिहार म्हणून काशीच्या पूर्वेकडे एक प्रान्त आहे. एखाद्या ज्ञानी पुरुषाच्या विहारानें स्मारक म्हणून एखाद्या प्रान्ताला च त्याचें नाव ठेवल्याचें उदाहरण विरळा च. बुद्धाच्या विहाराचे स्मरण म्हणून त्या प्रान्ताला आमच्या धर्म-प्राण पूर्वजानी 'विहार' हे नाव दिले. विहार म्हणजे सहज आनंदाने सहल करणें, श्रीडा करणें, खेळणें. हे च अर्थ 'चरति' या शब्दाचे येथें लक्ष्य आहेत सगळ्या कामनांचा व जीवन-स्पृहेचा हि निरास झाल्यानंतर जीवन हा विहार किंवा श्रीडा बनून जातें.

१५५. कामना आणि जीवनाभिलाषा सुटल्यावर देह उरला तो केवळ उपकारासाठी. तें च 'निर्ममो निरहंकारः' ह्या पदांनी सूचित केलें आहे.

पण ज्याला जीवनाभिलाषा च उरली नाही, आणि शरीर तर शिल्लक आहे, त्याला जगांत कार्य तरी काय राहिल, असा प्रश्न उपस्थित होतो. तत्त्वज्ञानात हा प्रश्न नेहमी च निघत असतो. कारण, कार्यासिवाय कोणती हि वस्तु राहू शकत नाही, असा निद्वान्त आहे त्याने उत्तर तुकारामानें दिले आहे. "तुका म्हणे आतां । उरलों उपकारापुरता" स्थित-प्रज्ञाची स्थिति अशी असते, की तो विश्वमय बनलेला असतो, मी व माझे ही भाषा गेलेली असते तो लांकाना म्हणतो, 'आता मी नाही आणि माझे नाही. जें काही आहे तें तुम्ही आणि तुमचे आहे. तुम्ही तें साभाळा.' हा च अर्थ पुढील चरणात आला आहे. 'निर्ममो निरहंकारः' तो सर्व भूतावर

उपकार करण्याकरता च जगतो. पण त्याच्या देहाला सामाजिक कार्य असलें, तरी त्याला स्वतःला सामाजिक कामना मात्र नाही. त्याची व्यक्तिगत कामना नाहीशी होऊन सामाजिक कामना शिस्तक राहते, असा अर्थ समजून घ्या. 'सर्व कामना' मध्ये सामाजिक कामना हि आल्या. त्याचा देखील त्याने त्याग केलेला असतो. मग त्याच्या हातून सामाजिक कार्य कसे घडते? तें त्याच्या साधकावस्थेतील ओघानें आणि सामाजिक गरजेच्या प्रवाहानें त्याच्या हातून घडतें. साधकावस्थेतील प्रेरणा स्वभावांत मुरल्यामुळें अंगवळणी पडलेली असते व समाजाच्या गरजेचा प्रवाह हि बहात शरतो. तो त्याच्याकडून काम करवितो. या प्रमाणें तो केवळ प्रवाह-प्रतिबिम्ब असतो. ज्याची अशी स्थिति झाली त्याला शांति लाभते, यांत आश्चर्य नाही. त्याची च शक्तीवर मातकी आहे. कारण, अशानीची सर्व कारणें त्याच्या जीवनातून उडून गेली. अहंता ममता गेली, शुभाशुभ कामना गेली, जीवन-स्पृहा गेली आतां अशांति कशामुळें राहिल? तेव्हां केवळ शांति च उरली.

(३)

१५६. पूर्वोक्त भावावस्थेहून आणि क्रियावस्थेहून वेगळी अशी ही स्थित-प्रज्ञाची ज्ञानावस्था केवळ अवर्णनीय.

मागच्या श्लोकात स्थित-प्रज्ञाची भावावस्था सांगितली. येथें त्याची ज्ञानावस्था सांगितली आहे. ती जणू त्या भावावस्थेतील वर्णनाच्या अगदी उलट विमूढ पटणारी आहे. तेथें शुभाशुभ सर्व कामनाचा प्रवेश आहे. येथें त्या दोहीना मज्जाव आहे. ज्ञानावस्थेंत स्थित-प्रज्ञ शुभ-अशुभ दोहीच्या पलीकडे गेलेला असतो. तेथें कोणतें च द्वंद्व शिल्लक नसतें. तेथें सृष्टि नाही, दृष्टि नाही. तेथें ब्रह्मांड नाही, पिंड नाही. तेथें हे हि नाही, तें हि नाही. नाम नाही. रूप नाही. गुण नाही, कर्म नाही. जाति नाही, व्यक्ति नाही. सामान्य नाही, विशेष नाही. इंद्रियें नाहीत, मन नाही. बुद्धि नाही, अहंकार नाही. मग आहे काय? तें सांगण्याची सोय नाही. कारण,

तेथें वाणी शिल्लक नाही. जेथे वाणी शिल्लक आहे, तेथें ती अवस्था नाही. तेथे स्वानुभूति आहे, हे हि म्हणणें लटके च ठरायचे. त्याला शून्य हि म्हणतां यायचे नाही अशून्य हि तें नव्हे. पण काही तरी आहे, हे मात्र निश्चित. तेथें भावावस्थेतील भाव खुटला. क्रियावस्थेतील क्रिया लोपली. त्या अवस्थेचें याहून अधिक वर्णन करण्याची गरज नाही कारण, इतक्या वर्णनां हि तिच्यावर काही प्रकाश पडला नाही

१५७. भावावस्थेंत समग्रता आहे.

पण भावावस्थेत स्थित-प्रज्ञाची भूमिका सपूर्ण विश्वरूप भगवान् मान्य करण्याची असते. त्या वेळीं त्याच्या भावनेत समग्रता असते. तेथे विश्लेषण नाही. एखाद्या मुदर मूर्तीचे कोणी नाक कापून आणले, आणि हे मुदर आहे का म्हणून विचारूं लागला, तर मी म्हणेत मवघ मूर्ति मुदर आहे. तिचे तुकडे केले तर त्या तुकड्यात मुदरता नसेल, समग्रतेत मुदरता आहे. हें सगळें विश्व शुभ व अशुभ मिळून मगल आहे. विश्वरूपात मिळून लीन होण्याची, विश्वरूप आदरण्याची, पूजण्याची, मवघ मिळण्याची ती भूमिका आहे "देव पुजूनी पाहिजे " मूर्तीची पूजा करून मग तिच्याकडे पहावें, म्हणजे ती मुदर दिसेल "पेरुनि शेता जाइजे." पेरल्यावाचून शेतात गेले, तर तेणें तण च माजलेले दिनायचे आपल्या पवित्र भावनेचे जगावर पापरूप घालून मग त्याच्याकडे पाहिले, म्हणजे तें परम पवित्र दिसून येईल. आई आपल्या प्रेमानें मुलाला नटविते, भूपविने म्हणून तें निला मुदर दिसनें. आत्म-भावनेनें विश्वाला राजवा, उजळा, मडित करा, आच्छादित करा आणि मग पहा तें आत्मीयनेमुळे मुदर व प्रिय दिसेल

१५८. क्रियावस्थेंत विवेक आहे.

या दोहोहून वेगळी विवेक-प्रधान क्रियावस्था "या निशा सर्व-भूतानाम् " या श्लोकांत मुचविलेली आपण पाहिली च आहे येथें गुभाचा अनुभागी थावा आहे निष्कामता विरुद्ध मकामता, अकर्तृत्व विरुद्ध कर्तृत्व, मयम विरुद्ध स्वच्छंद, मन् विरुद्ध असत्, प्रकाश विरुद्ध अंधार अशी तेथें लढाई आहे.

१५२. ह्या तिन्ही अवस्था मिळून स्थित-प्रज्ञाची एक व अखंड वृत्ति.

जानी पुण्याला शरीराच्या अपेक्षेनें भिन्न भिन्न काळांत या तीन अवस्था प्राप्त होणात त्याच्या वृत्तीच्या असडनेला बाध न येता त्या येतात आणि जातात वास्तविक त्याला 'वृत्ति' असने ही भाषा व नीट नाही. त्याला विरोधर कोणती व वृत्ति नसते. "परलें प्लं न करणें । हे भाषणें तो सि जाणें । विश्व चळतसे जेणें । परमात्मेनि ।" अशी त्याची स्थिति असते. देवाला त्याचेकडून जनें कार्ये हवे अमते, ममाजाला जनें आवश्यक असते, तसें घडेल. तो स्वय-प्रवृत्तीनें काही व करीत नाही. माळी पाण्याला जिफडे नेईल तिकडे तें जातें उसाकडे नेले तर त्याची गोडी पाडवील, मांहीरीकडे पळविणें तर तिचा तिसटपणा वाडवील. काटाकडे लागले तर त्याचा दर्प वाडवील. "मोहोरि, कांदा, ऊस । एक चाफा भिन्न रस । उबका नेलें तिकडे जायें." पाणी स्वतःचा अभिमान म्हणून ठेवीत नाही. अमुक करायचे, अमुक करायचे नाही, अथवा काही हिं करायचे व अथवा करायचे व नाही. असा आग्रह स्थित-प्रज्ञाचा नाही. ईश्वराला त्याच्याकडून जें करवून घ्यायचें असेल, तें त्यानें करवून घ्यायें. त्याची स्वःची अशी काही व प्रवृत्ति उत्तरी नाही. म्हणून त्याच्या स्थितीकरतां त्रिपुत्ति शब्द व थरा. पण वृत्ति शब्द वापरायचा आग्रह व असेल, तर तिला अखंड वृत्ति म्हणा. शरीराच्या दृष्टीनें क्रियावस्था, भावावस्था व ज्ञानावस्था त्याला येतात, पण या तिन्ही भूमिकांत विरोध नाही. त्यापुढें त्याच्या अखंड वृत्तीत अंतर येत नाही. क्रियेच्या वेळीं तो मज्जन व दुर्जन गाणसांत विभक्त करील. भाषा-वस्थेंत सर्वांचा संग्रह करील. ज्ञानावस्थेंत म्हणेल, माझे कोणी व नाही. अशी तीन गोष्टी त्याची असतात. या तीन भूमिकांता मी स्थित-प्रज्ञाची त्रिमूर्ती म्हणतो. या त्रिमूर्तीचें आधारभूत जे महान् प्रमेय आहे, त्याची चर्चा उद्यां करूं.

व्याख्यान १६ वें.

(१)

२६०. स्थित-प्रज्ञाच्या तिहेरी अवस्थेच्या मुळाशी ईश्वराचे त्रिविध स्वरूप.

स्थित-प्रज्ञाची जी अवस्था आपण पाहिली, ती स्पूल अर्थात ईश्वराची च समजावयाची. त्याची अवस्था तिहेरी होते, त्याचे हि कारण ईश्वराचे त्रिविध स्वरूप च आहे. स्थित-प्रज्ञाच्या भूमिकाचा तो च आधारभूत पाया आहे ईश्वराला कोणी पाहिलेला नाही. तसे च म्हटले तर माणमाला हि कोणी पाहिले नाही. माणसाचे बाह्य रूप प्रकट आहे. तसे च ईश्वराचे हि बाह्य रूप प्रकट आहे माणसाचे अंतःस्वरूप ईश्वराच्या अतःस्वरूपाप्रमाणे च अप्रकट आहे माणसाचे प्रकट रूप लहानसे आहे म्हणून ते कळतसे भामते. ईश्वराचे प्रकट रूप ही अपरंपार मृष्टि च आहे त्यामुळे ते कळत नाहीसे वाटते. वास्तविक माणूस व ईश्वर दोन्ही सारखे च प्रकट किंवा अप्रकट आहेत पण माणमाला जाणण्याने जसे माघन आहे, तसे ईश्वराचे स्वरूप जाणण्याचे हि माघन आपल्याला उपलब्ध आहे ते माघन म्हणजे स्थित-प्रज्ञ असे स्थित-प्रज्ञ सर्व ठिकाणी सर्व काळी जोपर्यंत निघनात, तोपर्यंत ईश्वराचे रूप जाणण्याने माघन आपल्यापाशी आहे, असे म्हणायला हरकत नाही. म्हणून स्थित-प्रज्ञ हा मूर्तिमत आणि लहानसा ईश्वर च समजावचा. स्थित-प्रज्ञाच्या तीन भूमिका ईश्वराच्या तीन स्वरूपांला अनुसरून आहेत. ही तिन्ही रूपे मिळून त्याचे परिपूर्ण स्वरूप बनते. जितके म्हणून कल्पनेत येते आणि येत नाही ते सगळे त्याच्या पोटांत येते.

१६१. ईश्वराचें पहिलें रूप केवळ शुभ.

ईश्वराचे पहिलें रूप केवळ शुभ. तें मनुष्याच्या आकांक्षेंत दिसून येते. मनुष्याला नेहमी शुभाची आकांक्षा असते. अशुभ करणाराला हि शुभाचीच आकांक्षा असते. अमत्यवादी माणसाला हि असे वाटत नाही, की आपल्याला कोणी फसवावें. हिंसक पुरुषाला हि असे वाटत नाही, की आपल्याला कोणी मारावे. माणसाच्या हृदयातील या शुभाविषयीच्या आकांक्षेभूयूनच त्याचे नीति-शास्त्र निर्माण झाले आहे. शुभ म्हणजे काय याचा निर्णय प्रसंगीं जड जावो, पण शुभ म्हणून काही आहे. आणि तेंच माणसाला प्रिय आहे. दैवी सपत्तीचे सद्गुण सांगून “अर्जुना तू या दैवी सपत्तीतच जन्मलेला आहेस.” असें भगवंतानी जे अर्जुनाला आश्वासन दिलें आहे तें केवळ अर्जुनापुरतें नसून एकूण मानव जातीला दिलेले तें आश्वासन आहे. मनुष्याच्या ठिकाणी दोष हि आढळून येतात हें खरें. पण तें मानवातले पशुत्व आहे. मानवत्व नव्हे. मानवत्व शुभ आहे, शुभाकांक्षी आहे, शुभाकडे अग्रेसर आहे. त्याचें हृदय-स्थान शुभाचें बनलेलें आहे “हृद्-देशेऽर्जुन तिष्ठति” तें हेच.

१६२. दुसरें, विश्वरूप.

ईश्वराचें दुसरें रूप म्हणजे हें विश्वरूप. ते परिपूर्ण आहे. त्यात शुभाशुभ सर्व कांही येतें. संत्र्याच्या फळात वी, चोया, साल, सगळें येतें. गोड, आंबट, तुरट तिन्ही रस येतात. हे सर्व मिळून मंत्रें बनले आहे. हें सर्व मिळून संत्रें कसें म्हटले, तर आपण म्हणतो, ‘मुंदर, मधुर, रुचकर.’ संत्र्यातील वी, चोया, साल याचें खाणाराला महत्त्व नाही. तरी पण हीं सर्व फळाच्या रसाला पोषक आहेत. ती सारी माणसाच्या दृष्टीनें गौण असतील. पण त्यामुळें संत्र्यात वंगुण्य नाही येत. माणसाच्या दृष्टीनें एवढ्यासाठीं म्हटले, की फळाच्या परिभाषेंत तर वीच मुख्य ठरेल. पण दृष्टान्ताचें केवळ सारच ध्यायचे. एकंदर जग शुभ आहे. संत्र्यासारखें मधुर आहे. त्यांतले अशुभ भासणारें तें शुभाची शोभा वाढविणारें आहे. तें शुभ-च्छाया-

रूप आहे. तें गगळें मिळून संपूर्ण विश्वरूप नटले आहे त्याचे कधी भय वाटते, तर कधी आकर्षण वाटते अर्जुनाला भय वाटल्याचें अकराव्या अध्यायात वर्णिले आहे. प्रह्लादाला त्याचे प्रेम वाटल्याचे भागवतात वर्णिले आहे. तें ममुद्रासारखें व हिमालयामारखें रमणीय-भयानक आहे आकर्षक आहे आणि विकर्षक हि आहे. म्हणून शिवाच्या द्विविध स्वरूपाचे वर्णन करण्यात येतें. 'मगल आणि घोर', 'सौम्य आणि रुद्र' अशी दोन्ही प्रकारची शिवाची रूपे आहेत पण ती दोन्ही मिळून तो शिव च आहे.

१६३. तिसरें शुभाशुभांच्या पलीकडचें, ब्रह्म-संज्ञित.

ईश्वराचे तिसरे रूप शुभाशुभांच्या पलीकडचें आहे गृष्टीच्या पलीकडचें, वृद्धीच्या पलीकडचें आकाशाच्या पलीकडचें पण तें सर्वांच्या पलीकडचें असले तरी सर्वांना आधारभूत आहे. त्याचे वर्णन च करता येत नाही ते शुभ हि नाही, अशुभ हि नाही, असे नकारात्मक वांगणें त्याने वाचतात शक्य आहे. ते आहे एवढा च त्याच्या वाचनीत हांकार वापरता येतो. बाकी सर्व 'नेति नेति' त्याला वेदान्तान ब्रह्म अशी सज्ञा आहे

१६४. गीतेच्या परिभाषेत 'सत्', 'सदसत्', 'न सत्, नासत्.'

गीतेंत ईश्वराचे हें तिहेरी रूप निरनिराळ्या ठिकाणी वर्णिले आहे. पैकी पहिले 'मानवी आकाशांचे रूप' म्हणजे केवळ शुभ भक्तांनी हे चनुर्भुज कल्पिले आहे. हे रूप मानवी आकाशाना अनुसरणारे असल्यामुळे ते वास्तविक मानवी रूप आहे पण मानवाच्या प्रत्यक्ष जीवनात तें पूर्णतया प्रकट होणारे नसल्यामुळे दोन हात अधिक जोडून चनुर्भुज बनविले निगळ, दुष्ट, शुभ, मंगल अशा परमेश्वराचे रूप आपल्या हृदयात अनुभविणें हे चनुर्भुज रूपाचें दर्शन आहे. गीतेंत याला 'सत्' म्हटलें आहे. ॐ सत् सत् मधले जें सत् तें च हे. त्याचे चित्र चनुर्भुज, चरित्र नीतिमान्, नाव सन्. दुसरें विश्व-रूप तें अकराव्या अध्यायात आढळलें शुभाशुभाचा त्यात समावेश होतो समग्रता व परिपूर्णता हे त्या स्वरूपाचे वैशिष्ट्य आहे याला गीतेन शास्त्रीय

नाव 'सदसत्' असें आहे. 'सदसच् चाहमर्जुन' या वाक्यात या च विश्व-
त्पात्रेण वर्णन आहे. तिसरें रूप गुणातीत आहे. तेंच आकार नाही, विकार
नाही, प्रकार नाही पण तें सर्वाधार आहे. गीतेनें त्याला शास्त्रीय नाव
न सत् तन् नामद् (उच्यते) - असे दिले आहे. तेराव्यापासून पंधराव्या
अध्यायापर्यंत गीतेनें त्याचा विस्तार केला आहे.

१६५. तर्कानें सदसतांच्या चार कोटी संभवतात. पैकीं तीन च
ईश्वराला लागू.

याप्रमाणें ईश्वराची तीन रूपे व त्यांना अनुमदन स्थित प्रजांच्या तीन
प्रवस्था होतात. तर्कानें विचार केला तर सदसतांच्या एकंदर चार कोटी
संभव आहेत. (१) केवळ सत्, (२) केवळ असत्, (३) सदसत्, (४)
न सत्, नामत्. पण तर्कानें चार कोटी होत असल्या तरी ईश्वराला त्यापैकी
तीन च लागू होण्यासारख्या आहेत. केवळ 'असत्' ही कोटी ईश्वराला लागू
होत नाही ती मर्यादाला लागू होते. ईश्वराला चौथें स्वरूप नाही म्हणून
स्थित-प्रजाला हि चौथी स्थिति नाही

(२)

१६६. ईश्वराचें आणि तदनुसार स्थित-प्रजांच्या जीवनाचें हें त्रिविध
स्वरूप 'ज्ञान-यज्ञेन चाप्यन्ये' या श्लोकांत सूचित आहे.

या च अर्थाला मुचविणारा एक श्लोक नवव्या अध्यायांत आला आहे.
मुचविणारा मुद्दाम म्हटले. कारण तो श्लोक अर्थाला मोंपा नाही. महा-
भारतान व्यासाचे जे हातचे राखीव श्लोक आहेत त्यापैकी तो एक आहे. तरी
पण भाष्यकारानी आपापल्यापरी त्याचा उलगडा केला आहे. माझ्या दृष्टीनें
त्या श्लोकांत आपण ज्याचे विवेचन करीत आहो, तो च आशय मुचविला आहे—

ज्ञान-यज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो-मुखम् ॥

गी. ९.१५

असा तो श्लोक आहे. 'ज्ञान-यज्ञानें यजन करणारे माझ्या व्यापक स्वरूपाचे एकत्वाने, पृथक्त्वानें आणि बहुरूपांनें यजन करीत असतात.' असा त्याचा अक्षरार्थ आहे. एकत्वाने, पृथक्त्वानें व बहुधा यजन करणारे हे तीन निरनिराळे ज्ञानी नाहीत. तर एक च ज्ञानी तीन निरनिराळ्या भूमिकावरून तीन प्रकारानी उपासना करतो. 'न सत् तन् नासद् उच्यते' अशा निर्गुण ब्रह्म-तत्त्वाचा अद्वैतमय अनुभव म्हणजे एकत्वाने यजन होय. 'ईश्वर केवळ सत् आहे, असत् नाही' अशा भूमिकेवरील उपासना हे पृथक्त्वानें केलेले यजन होय. आणि 'सत् असत् मिळून सर्व जीवन एक आहे' अशा भूमिकेवरून केलेली उपासना हें बहुधा यजन होय.

१६७. त्याची च थोडी अधिक फोड.

या तिन्ही भूमिका एका च ज्ञानी पुरुषाच्या अमतात. क्रियावस्थेत तो ईश्वराला केवळ सत्-स्वरूप पाहतो. त्यावेळी त्याची पृथक्त्वाची म्हणजे विवेकाची भूमिका असते. 'पृथक्त्वेन' चा अर्थ कोणी कोणी 'मी व ईश्वर भिन्न अशा भेद भूमिकेवरून केलेली उपासना' असा करतात. पण तो अर्थ बरोबर नाही. कारण येथे सामान्य भक्तीचे वर्णन नाही. ज्ञान-यज्ञाचे वर्णन आहे. भक्तीचे वर्णन या पूर्वी च "सततं कीर्तयन्तो नाम्" या श्लोकात होऊन गेले आहे. तेथे जरूर तितके द्वैत कल्पून घेण्याची भरपूर सोय आहे. येथे द्वैत-भक्तीची कल्पना करण्याची गरज नाही. कारण, हा ज्ञान-यज्ञ आहे. येथे पृथक्त्वानें उपासना म्हणजे सदसतांचा विवेक असा च अर्थ करणे युक्त आहे. 'बहुधा' म्हणजे शुभ व अशुभ उभय स्वरूपात अनंत रूपानें ईश्वर नटलेला आहे, असा भूमिकेची उपासना. ही स्थित-प्रज्ञाच्या भावावस्थेतील उपासना आहे. त्याची सर्वाविषयीची अविरोध वृत्ति त्यांत मुचविली आहे. या श्लोकाचा असा अर्थ करणे गीतेंत वागिलेल्या ईश्वराच्या त्रिविध स्वरूपाची जुळते.

१६८. वाह्य जीवनाकारांत भेद दिसला, तरी सर्व च स्थित-प्रज्ञांना तिन्ही अवस्थांचा अनुभव असतो.

सर्व च स्थित-प्रज्ञांच्या जीवनात या तिन्ही भूमिका असतात. पण त्यांतल्या त्यांत कोणाच्या जीवनांत क्रियावस्था प्रधान असते, कोणाच्या भावावस्था, तर कोणाच्या ज्ञानावस्था. त्याला अनुसरून त्याच्या वाह्य जीवनाकारामधे हि फरक दिसून येईल पण कोणा हि स्थित-प्रज्ञाला यांपैकी फक्त एका च भूमिकेचा अनुभव नसतो. तिन्ही भूमिकांचा अनुभव असतो. तिन्ही अवस्थाना सामान्य असा असू अनुभव हि एक च असतो. तरी पण प्राधान्यामुळे वाह्य जीवनांत फरक होतो. त्यामुळे लोकांना निर-निराळ्या ज्ञान्यांमध्ये तुलना करण्याचा हि मोह होणार आणि आपापल्या अभिरूचीप्रमाणे कुणी कुणाला श्रेष्ठ म्हणणार परंतु वस्तुतः हा मोह च. वाह्य आकार कसा हि असला तरी जोंपर्यंत आतला प्रकार एक च आहे तोंपर्यंत वास्तविक फरक नाही च. पाच रूपांची नोंद असली काय, किंवा पाच रूपांचे नाणे असले काय, किंमत एक च. फक्त आकाराचा काय तो फरक. पण कोणत्या हि भूमिकेचे प्राधान्य असले तरी स्थित-प्रज्ञांच्या हातून घडणारा लोक-संग्रह समान च राहतो. लोक-संग्रह त्यांच्या आत्म-ज्ञानाने च होत असतो. प्राधान्य कोणत्या हि अवस्थेचे असले तरी त्या आत्मज्ञानांत फरक पडत नाही.

(३)

१६९. ह्या अवस्था परस्पर-संबद्ध, परस्परोपकारक अशा च आहेत.

येथे एक प्रश्न आणखी उभा राहतो. स्थित-प्रज्ञांच्या या तिन्ही अवस्थांचा कांही जोड आहे की नाही? जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति या माणसाच्या तीन अवस्था जसा एकमेकींहून अगदी भिन्न आहेत, तसा या अवस्था अगदी भिन्न आहेत का? माणसाच्या शोषेत जागृति नसते, जागृतीत शोष नसते च

स्वप्नांत दोग्ही नमतात तशी च स्थिति स्थित-प्रज्ञाच्या त्रियावस्थेची, भावावस्थेची व ज्ञानावस्थेची आहे, का त्यात परस्पर-संबंध आहे? असा प्रश्न आहे याचे उत्तर असे, की जागृति-स्वप्न-मुपुत्तीचा दृष्टान्त येथे लागू करावचा नाही. कारण, जागृति इत्यादि सामान्य माणसाभ्रमाणे शान्त्याला हि अमतात च ज्याची चर्चा आपण करीत आहोत, त्या ज्ञानी पुरुषाच्या जागृतीतल्या च तीन अवस्था आहेत बारीक पाहिले तर निद्रादि अवस्था हि अगदी अगबद्ध नाहीत शोपेचा जागृतीवर च जागृतीचा शोपेवर चागला च परिणाम होतो. चागली शोप ज्ञाली अमेल, तर जागृति हि चागली येते. आणि जागृतीत चागले कचकचीत काम केले असेल, तर शोप हि चागली लागते तसा च स्वप्नाचा हि जागृतीवर आणि जागृतीचा स्वप्नावर परिणाम झाल्याशिवाय राहत नाही आणि ज्ञानी पुरुषाच्या तर या जागृतीतील च तीन अवस्था आहेत. तेव्हा त्या तिन्ही अवस्थांचा एकमेकींवर परिणाम झाला च पाहिजे. तो एका अवस्थेत अमतांना दुसऱ्या अवस्थातील भूमिकांचा मुळी च परिणाम त्यांच्यावर राहणार नाही, हे असावय आहे.

१७०. ह्या वाचर्तीत सनातन्यांचा युक्तिवाद गैरसमजाचा.

येथे ही चर्चा अशाकरता काढली, की "ब्राह्मण, गाय, हत्ती, बुया व चाडाल ही पडिताला मारली च असतात " असे जे गीतेचे वाक्य आहे, त्यावर काही वेदाती म्हणतात, की " हे वाक्य भावावस्थेचे आहे. हे त्रियावस्थेला लागू नाही. भावावस्थेत मर्वांना मारखे च मानायचे अमले, तरी त्रियावस्थेत विवेक करावा च लागतो हा स्थूल विवेक कहन गाईगी गाईच्या परीने व माणसाशी माणसाच्या परीने वागावे लागते. स्थित-प्रज्ञ वेडा तर नाही च. भावावस्थेतील अद्वैताच्या आधारावर त्रियावस्थेतील भेद नाहीना कर पाहणे म्हणजे वडाची गाल पिपळाला लावण्यातला च प्रकार आहे. " या युक्तिवादाचा आधार घेउन मनाननी म्हणतात, " आम्ही ब्राह्मण व हरिजन याच्यान जो भेद करतो म्हणून तुम्ही गगजता, तो भेद नव्हे. तो विवेक आहे. अमेदाचा विरोध भेदानी अमू शकिल. विवेकानी नाही अमू शकणार. " त्याचे हे म्हणणे

विचार करण्यासारखे आहे. त्या त्या भूमिकेवर ती ती अवस्था राहिले हे म्हणणे सयुक्तिक आहे. पण या अवस्थामध्ये परस्पर-मंत्र नाही हें जें या युक्ति-वादांत गृहीत धरलें आहे, तें बरोबर नाही. भावनेचा परिणाम क्रियेवर, क्रियेचा भावनेवर आणि ज्ञानाचा दोहीवर होणार च. ज्ञान व भाव अकिंचित्कर नाहीत. आगपेटीप्रमाणें वाटेल तेव्हा तिसात ठेवले, वाटेल तेव्हा वापरले, असे ते पदार्थ नाहीत. ते जीवनांत मिसळून गेलेले अमतात.

१७१. क्रियावस्थेवर भावावस्थेचा परिणाम: दृष्टान्त, सोन्याची आंगठी आणि सभेचा अध्यक्ष.

दृष्टान्तासाठी आपण प्रथम क्रियावस्था व भावावस्था याची तुलना करूं. विचाराने असें दिसून येईल, की क्रियावस्थेवर हि, त्या भूमिकेचा विवेक मनाळून, भावावस्थेचा परिणाम झाला च पाहिजे. मला सोनें घेतात घालायचे आहे. तेव्हा वाटेल त्या आकाराने मोने नाही चालणार. ते आगटीच्या आकाराचे अमले पाहिजे त्या आकाराचे नमेल तर माझ्या उपयोगाचे नाही म्हणून मी त्याचा स्वीकार करणार नाही. पण तें निराळ्या आकाराचे आहे म्हणून मी फेकून हि देणार नाही. कारण, नोन्याची किमत्त मी जाणतो. भावावस्थेंत मला हें वसतं झाले आहे. हें सगळें शुभ अशुभ यच्चयावत् जगत् ब्रह्म-स्वरूप आहे. निमळ सोनें आहे. समजा मज्जनाच्या सभेकरतां अध्यक्ष पाहिजे आहे, तर त्यावेळी स्थित-प्रज्ञ एखाद्या साधु-पुरुषाची च अध्यक्ष-पदाकरता निवड करील दुर्जनाची निवड करणार नाही. पण तसे करतांना तो दुर्जनाविषयी तिरस्कार ठेवणार नाही. दुर्जन हि एका आकारांत असलेला परमेश्वर च आहे मज्जन दुगन्या आकारातला परमेश्वर आहे. मज्जनाच्या सभेसाठी मज्जनाकारातला परमेश्वर च उपयुक्त म्हणून त्याचा स्वीकार केला इतके च. क्रियावस्थेंत जानी पुरय अमा वागतो म्हणजे तो भेदानें वागता, असे नाही. आतली एकता ओळखून तो बाह्य वस्तूनात विवेक करीत अमता. बाह्य वागणुकीच्या आकारात फरक करतांना आतील अभेदाच्या भावनेचें रक्षण हाईल, अशी

काळजी घेतो. तो समदृष्टीने पाहतो. याचा अर्थ प्लेगाला व क्षयाला एक व औपघ देखील असे नाही. क्रियावस्थेत त्याला आकारापरी बागावे लागते. पण भावावस्थेतील अनुभव त्याला सांगतो, की विवेक केला तरी हे सर्व ब्रह्म-रूप आहे हे विसरता कामा नये. कशाचा हि अनादर करता कामा नये. सर्वाविषयी आदर पाहिजे.

१७२. भावावस्थेवर क्रियावस्थेचा परिणामः दृष्टान्त, महारोगी-सेवा.

एका अवस्थेतील अनुभव व ज्ञान दुसऱ्या अवस्थेत विसरू शकत नाही. व्यवहारांत हि आपण हेच पाहतो. माणसाची अगदी पूर्णपणे एकेरी भूमिका राहू शकत नाही. एक विनोदी मित्र एक गमतीची गोष्ट सांगत असतात. गणिताचे एक प्रोफेसर फिरायला निघाले. रस्त्यात एका माणसाने स्टेशन कोठे आहे म्हणून विचारले. प्रोफेसर साहेबानी उत्तर दिले, की भूगोल हा भाषा विषय नाही. गणिताच्या प्रोफेसरला भूगोलाचे ज्ञान मुळीच लागू होत नाही, अशी प्रोफेसर मजकुराची समजूत. भावावस्थेतील सर्व भावना क्रियावस्थेला लागू नाहीत हे खरे आहे. तरी क्रियावस्थेत भावावस्थेच्या तत्वाचा विसर पडणे शक्य नाही. उलटपक्षी ज्याच्या टिकाणी भावावस्थेच्या भूमिकेचे प्राधान्य असेल, तो हि क्रियावस्थेतील विवेकाची उपेक्षा करील असे नाही. हें मीठ, ही साखर, हा लाल रंग, हा पिवळा रंग, ही वस्तु चौकोनी, ही चाटोळी, हे त्याला कळतच असते. उद्या जर असें सिद्ध झाले, की कांही बाह्य कारणाकरता, व्यक्तिगत किंवा सामाजिक स्वास्थ्याकरता एखाद्या भाणसाला, उदाहरणार्थ एखाद्या महारोग्याला, इतरांनी स्पर्श न करणे इष्ट आहे, तर तो हि आपल्या क्रियावस्थेत तसे करील. तो ह्या महारोग्याची स्वतः सेवा करील, स्वतः धोका पत्करील, पण त्याचा रोग आपल्याला लागू नये याची काळजी हि घेईल. त्याचा हेतु रोग स्वतःला लावून घेण्याचा नाही, महारोग्याचा रोग दूर करण्याचा आहे. लागलाच मला लागो, इतका धोका

त्यानें पत्करला. पण इतरांना लागू नये, म्हणून तो त्या रोग्याला समाजा-
पामून दूर ठेवील व जरूर तर स्वतः हि दूर राहील. पण नियमनात आस्था,
कळकळ व आदर-बुद्धि राहील. महारोगी हि ईश्वररूप आहे, ही भावना
तो विसरणार नाही. पण समाजाच्या बचवासाठीं तो काळजी घेईल हा
विवेक ज्ञाला. पण तो महारोग्यांना अपवित्र समजून दूर ठेवू लागला, त्यांच्या
सेवेची उपेक्षा करूं लागला, त्याचा तिरस्कार करूं लागला, तर त्याची
सर्वत्र ईश्वराचे रूप पाहण्याची भावना ठार होईल. मग त्याची स्थित-प्रज्ञा-
वस्था ती काय? सर्व एक च आहे ही भावावस्था होय, क्रियावस्था
नव्हे, हे सनातनी लोकांचें म्हणणें खरें आहे. पण या अवस्था परस्परांहून
अत्यन्त भिन्न आहेत, हा त्यांचा समज खोटा आहे. एका च निष्ठेचे ते प्रकार
आहेत. असा विचार केला म्हणजे मनातऱ्यांच्या म्हणण्यातले सार लक्षांत
येईल व असार हि कळेल.

व्याख्यान १७ वें.

(१)

१७३. भावद्वारां क्रियेचें नियमन होतें—अधिक विचारण.

स्थित-प्रज्ञाची तिहेरी अवस्था आपण विवरीत आहोत ज्ञान, भाव व क्रिया. या तीन अवस्था आयमणकारी नसल्या तरी अनुग्रहकारी आहेतच. अर्थात् त्या एकमेकींवर चढून बसत नाहीत, तरी त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडल्याशिवाय राहत नाही. इंद्र-धनुष्याचे निरनिराळे रंग आपापल्या परीं वेगळे दिगळे, तरी त्यांची छटा एकमेकांवर उमटते व ते सर्व मिळून इंद्र-धनुष्य बनते. त्याप्रमाणें या तीन अवस्था मिळून ज्ञानी पुरुषाचे जीवन बनते. दृष्टान्तादाखल, भाव विरुद्ध क्रिया अती स्थिति झाली तर काय होईल, याचा विचार आपण केला. क्रियावस्थेवर जर भावावस्थेचा अनुग्रह न राहिला, तर विवेक भेदात परिवर्तित होणें शक्य आहे उदाहरणार्थ, सनातन्याची हरिजनाविरुद्ध दलील (युक्तिवाद) वस्तुतः ही दलील निष्पयोगी आहे. कारण, तीत जो विवेक म्हणून गुचविला आहे, तो विवेक नगून नुमता भेदच आहे. मनुष्यानें मनुष्य-जन्म लाभलेल्या कोणत्या हि जन्मत अस्पृश्य लेवण्यात विवेक तो काय अमणार? म्हणून तो परंपरागत मूढ भेदच ठरतो. विवेक व भेद या अगदीच भिन्न भूमिकावरील वस्तु आहेत. त्याच व अग्राथ याचा विचार हा विवेक म्हणता येईल. विषेयाचे उदाहरण म्हणून आपण महा-रोग्याचा दाखला घेतला होता. महारोग्याला दूर ठेवावयाचे; पण त्यात

त्याच्याविषयी महातुभूति, सेवाभाव आणि समादर असला पाहिजे. अलग ठेवणें हे प्रेम-वृत्तीनें प्रेरित असले, तर तो विवेक होईल. एरव्हीं तो हि भेद च होईल. दुसरें उदाहरण न्यायाधीशाचे घेता येईल. न्याय करताना न्याया-न्याय-विवेक तर केला च पाहिजे. एरव्हीं न्याय करण्यात अर्थ नाही पण त्या क्रियेवर सर्वात्मिमावाचा ठसा उमटला पाहिजे. हे च गाध्या भाषेंत मांडायचें, म्हणजे न्यायात दया मिगळलेली असली पाहिजे. तर च तो समुचित न्याय होईल. आत्मोपम्य-बुद्धीवानून न्यायाला मूडाचे रूप येईल.

१७४. तसें च ज्ञानद्वारां हि. त्यांनून च निष्काम कर्म-योगाचा जन्म होतो.

ज्याप्रमाणे भावद्वारा क्रियेचे नियमन झाले पाहिजे, त्या च प्रमाणे ज्ञान-द्वारा हि क्रियेचे नियमन झाले पाहिजे. या शुभ व अशुभ याच्या परीक्षे आहे, शुभ व अशुभ माझ्या दृष्टीनें दोन्ही त्याज्य च, ही ज्ञानावस्थेची भूमिका. आणि निवेंत तर शुभाशुभ-विवेक अवश्य आहे. अज्ञा रीतीनें या दोन्ही भूमिका परस्पर-विरोधी भासतात. पण त्या नशा भागल्या, तरी बन्धुतः त्या परस्परानुप्राहक आहेत. ज्ञानावस्था व प्रियावस्था भिन्न असल्या, तरी ज्ञानी पुण्याच्या क्रियेवर त्याच्या ज्ञानाची प्रभा पसरते. त्याच्या ज्ञानाना रग त्याच्या प्रियेवर चढतो. त्याची प्रिया त्याच्या ज्ञानाने प्ररागिन व मर्त्तिन होणे. प्रियेंत शुभाशुभ-विवेक होत असला, तरी शुभ व अशुभ ही दोन्ही मिथ्या आहेत. ही जाणीव त्याला असते च. त्यामुळे प्रियावस्थेंत हि त्याची अलिप्तता व निरहंकारिणा राहते. केवळ ज्ञानावस्थेंत सर्व-कर्म-मग्या-माची भूमिका असते. प्रियावस्थेंत तो शुभाशुभ-विवेक करतो. तरी पण ज्ञानावस्थेंतील ज्ञानामुळे त्याला अहंकार प्रिया लिप्तता येत नाही. त्यानून च निष्काम-कर्म-योगाचा जन्म होतो.

१७५. 'मुक्ततातें निर्धारितां । लाभे आपुली चि मुक्तता' म्हणून स्थित-प्रज्ञाच्या अवस्थांचें ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक.

याप्रमाणें या तिन्ही अवस्था परस्पर-संस्पृष्ट, परस्पर-संमिश्र अशा आहेत. या तिन्ही मिळून स्थित-प्रज्ञाचे एक च परिपूर्ण आणि भव्य जीवन बनतें. पण स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचें हें भव्य लक्षण जाणून आम्हांला काय लाभ ? असा प्रश्न मनात येईल. त्याचें उत्तर ज्ञानदेव असे देतो—“ मुक्ततातें निर्धारितां । लाभे आपुली चि मुक्तता ॥ ” मुक्त पुरुषाच्या जीवनाचे चिंतन करण्यानें आम्हांला आमच्या मुक्तीचे दर्शन होतें. मुक्ति कांही स्थित-प्रज्ञाच्या मालकीची नव्हे, ती सर्वांची च निज-वस्तु आहे. मुक्ताच्या चिंतनानें ती आपली हरवलेली वस्तु शोधून काढण्याची दिशा गवसते म्हणून त्याचा जीवनादर्श आणि जीवन-स्पर्श साधकाला व समाजाला उपयोगी आहे. त्याच्या अवस्था त्याला स्वाभाविक असल्या, तरी आपल्याला त्या प्रयत्नांनें साध्य आहेत आणि म्हणून अनुकरणीय आहेत. आपल्याला त्या दिशेने जायचे आहे. तदभिमुख जीवन बनवायचे आहे. त्याचा कित्ता गिरवायचा आहे. सर्व समाजाच्या ऐहिक जीवनाचें साथक हि तें जीवन मोक्ष-प्रवण असण्यात आहे. जीवन हे सुटकेचे साधन होऊ शकतें, हे स्थित-प्रज्ञाच्या उदाहरणावरून कळतें. स्थित-प्रज्ञाच्या ठिकाणी परिपूर्ण व निर्दोष आदर्श दिसून येईल. इतरांच्या प्रयत्नांत दोष राहतील, उणिवा राहतील. तरी पण आत्म्याचे स्वरूप सर्वत्र समान च असल्यामुळें स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाच्या अवस्थाचें ज्ञान साधकाला व समाजाला आवश्यक आहे.

(२)

१७६. स्थित-प्रज्ञाची त्रिसूत्री 'ॐ तत् सत्' नें सूचित

या ठिकाणी त्रिसूत्रात सांगितलेला विषय भगवद्गीतेनें सतराव्या अध्यायाच्या शेंवटी 'ॐ तत् सत्' या मंत्रानें सांगितला आहे. मंत्र हा

शब्दात्मक असला, तरी त्यांचे सामर्थ्य विलक्षण असते. ती वस्तु-शून्य नसतो. मंत्र तोंफेच्या गोळ्यापेक्षा हि घलवान् असतो. मंत्र जीवनाला घळण लावतो. मंत्राच्या प्रभावाने आणि प्रेरणेने भाणमाकडून तदनु रूप जीवन स्वेच्छेने बनविले जाते. स्थित-प्रज्ञाच्या जीवनाचे घळण मर्वांना लागावे, म्हणून गीतेने दयाळूपणाने हा पितामणिरूप मंत्र आम्हांला दिला आहे वेदोपनिषदांचा साररूप असा तो समजला जातो.

१७७. पहिले पद ॐ. ॐ हा शब्द भावावस्थेच्या लब्धीसाठी भावनीय.

त्यांतले ॐ हे पहिले पद. ॐ म्हणजे ईश्वर-तत्त्व. विराट्, व्यापक, विशाल. सर्वांचा समावेश करणारे असे ब्रह्माचे सगुण स्वरूप. ॐ हें अक्षर आहे, आणि शब्द हि आहे शब्द या नात्याने ॐ चा अर्थ 'होय' असा आहे. ॐ हे ईश्वराचे 'होय' रूप आहे. "तुका म्हणे जें जें बोला । तें तें साजे या विठ्ठला ।" या प्रमाणे तुकारामाने ईश्वराचे ह्रीकारात्मक वर्णन केले आहे. तो साकार आहे का ?—'होय'. तो निराकार आहे का ?—'होय.' तो शुभ आहे का ?—'होय.' तो अशुभ आहे का ?—'होय.' सगुण आहे का ?—'होय'. निर्गुण आहे का ?; अणु आहे का ?; महान् आहे का ?; इत्यादि नवे प्रश्नाचे उत्तर—'होय' "इदं-मयः अबोमय." तो हें हि आहे आणि तें हि आहे. कल्पनेत घेणारे आणि कल्पनेत न घेणारे असा मर्वांना च आपल्या पोटांत सामावून घेणारे असे जें व्यापक, विशाल, भव्य रूप याचा वाचक ॐ शब्द आहे. म्हणून भावावस्थेच्या लब्धीसाठी ॐ हा शब्द भावनीय आहे.

१७८. ॐ हें अक्षर वर्णमात्राचे प्रतीक.

अक्षर या नात्याने तो वर्णमात्राचे प्रतीक मानला जातो. त्याची मुरवात 'अ' पावून आहे आणि शेंवट 'म' मध्ये आहे. या दोहीना जोडणारा

‘उ’ माघा आहे. वर्णमालेचा आरंभ ‘अ’ पासून होऊन ‘म’ मध्ये तिची समाप्ति होते. वर्णांचा उगम कंठांतून होतो आणि समाप्ति ओठांत. ‘अ’ हा वर्णाचा आदि, कठानून निघणारा ; आणि ‘म’ ओष्ठ-स्थानातून निघणारा ध्वंशका वर्ण आहे. ‘म’ चा उच्चार करताना आपण दोन्ही ओठ मिटतो व नाकाचा हि थोंडासा उपयोग करतो. म्हणून ‘ग’ च्या पलीकडे वर्ण नाहीत-आपण य, र, ल, व, इत्यादि वर्ण ‘म’ च्या पुढे मोजतो. पण ते आतर-स्थानातून उत्पन्न होणारे वर्ण आहेत. कंठ आणि ओष्ठ यांच्या दरम्यान त्याचे स्थान आहे. कंठ व ओष्ठ यांच्या मधल्या स्थानातून उत्पन्न होणाऱ्या वर्णांचा प्रतितिथि म्हणून ‘उ’ उभा आहे. ‘उ’ म्हणजे उभय, इकडला व तिकडला साधा जोडणारा, गिळून रावें सारस्वत, सर्व गाहित्य, रावें शुभाशुभ वाङ्मय, ॐ मध्ये येऊन गेले. ही उपपत्ति कल्पनिक सरी, पण अशा प्रकारे सगळ्या वाणीचे एक प्रतीक कल्पण्यात व्यापक, विष्वरूप, ईश्वर-तत्त्वाचे चिन्ह म्हणून ते चिंतनाला उपयोगी पडते.

१७९. ॐ ची व्युत्पत्ति : ॐ हे एक धातुरूप.

तौलनिक व्युत्पत्तीचा विचार करता ‘ॐ’ हे एक धातु-रूप आहे, अशी माझी समजूत आहे. ‘सर्वत्र व्यापून अमर्ण’ हा त्या धातूचा अर्थ. जें स्वरूप भूत-मात्रात ओवलेले आहे ते ‘ॐ’ हांय. किवहुना ‘ओव’ हा मराठी धातु अति प्राचीन म्हणजे पूर्व-वैदिक अशा ‘ओम्’ धातूपासून च बनला आहे. मराठीची व्युत्पत्ति कुठें कुठें पूर्व-वैदिक काळाला जाऊन मिळते, हे आतां शास्त्रज्ञांनी मान्य केल्यागारलें आहे. एरव्ही ‘ओव’ हा धातु नस्कृनातील ‘वे’ शी संबद्ध मानला जातो. पण त्याने ‘ओव’ यातील अनुस्वराची उपपत्ति लागत नाही. ओवी (छद), जी मराठी भाषेची गायत्री च आहे, या च ‘ॐ’ धातूचे रूप आहे. सर्व वाङ्मय ज्या छंदान सुलभतेनें ओवतां येतें, ती ओवी हांय. ॐ काराच्या कल्पलेल्या माडे तीन मात्राप्रमाणें ज्ञानदेवानें आपल्या ओवीचे गाडे तीन चरण योजिले आहेत. उमा शब्दात हा च धातु

अमून विश्वव्यापिनी देवी अगा त्याचा अर्थ आहे. या च घातूला 'वि' उपसर्ग जोडून परम व्यापक आकाशाचे सूचन करणारा 'व्योमन्' शब्द बनलेला आहे. लॅटिनमध्ये 'ऑम्निम' म्हणजे सर्व अथवा विश्व ही या ओम्ची च विकृति होय. 'ऑम्निप्रेझट' इत्यादि इंग्रजी शब्दात ही लॅटिन विकृति उपलब्ध होते. असा सर्व विचार करता स्थित-प्रज्ञाची मकल विश्व कवळणारी भावावस्था सूचित करण्याला ॐ हा मंत्रावयव अगदी योग्य ठरतो

१८०. दुसरें पद तत्. ज्ञानावस्थेच्या प्राप्तीसाठीं चिंतनीय.

दुसरे पद 'तत्' म्हणजे तें जें मत् नाही आणि अमत् नाही तें तें म्हणजे जें हें नव्हे, जें जवळचे नव्हे, म्हणजे कल्पनेच्या बाहेरचे 'नत्' च्या चिंतनानें ज्ञानी पुरुषाची ज्ञानावस्था मिळवण्याची "तत् त्वं अमि" तू तें आहेस, या वाक्यात ती अवस्था मुचविली आहे. हा गवाळकाला, हे त्रिगुणात्मक जग, तू नव्हेस, तू माझ्या बाहेरचा आहेस, तुला कशाचा हि म्हासो नाही, हा बोध "तत् त्वं अमि" या वाक्यानें केला. तें च हे 'तत्'.

१८१. तिसरे पद सत्. क्रियावस्थेच्या सिद्धीसाठीं सेवनीय.

तिसरे पद 'सत्'. हे तर स्पष्ट च आहे शुभ पेऊन अशुभ टाकणारे तें मत्. 'सत्याचा आग्रह, अगत्याचा त्याग' या भूमिकेचे सूचक 'मत्' आहे मत् म्हणजे 'गुड' ब्रह्म.

१८२ एकूण "ॐ तत् सत्" हा मंत्र व्यापक, अलिप्त आणि परिशुद्ध जीवनाचा वाचक. तें च कोणत्या हि पूर्ण विचाराचें स्वरूप.

या प्रमाणें 'ॐ' नें व्यापक ब्रह्म, 'तत्' नें निर्गुण ब्रह्म व 'सत्' नें शुद्ध ब्रह्म याचा बोध होतो. ही तीन पदे ज्ञानी पुरुषाच्या निहोरी अवस्थांनी द्योतक आहेत या तीन अवस्था अजीबान वेगळ्या नाहीत. निगूरी अवस्था मिळून ज्ञानी पुरुषाचें एतः च जीवन बनतें, हे आपण मागे पाहिलें च आहे.

त्रिव्यावस्थेत 'सत्' हे प्रधान असते. स्थूल जीवनाचा मुख्य भाग क्रिया हा च आहे. माणसाचे व्यक्त, प्रकट जीवन क्रियात्मक च असते. थोर पुरुषांची चरित्रे लिहितात, त्यात त्याच्या हानून घडलेल्या कार्यांचे च मुख्यतः वर्णन केले जाते. कारण, जीवनातील मुख्य दृश्य भाग क्रिया हा च आहे. त्याला अनुसरून मुख्य शब्द 'सत्' समजावा म्हणजे व्याकरणाच्या भाषेत ते नाम होईल. 'ॐ' व 'तत्' ही रयाची विशेषणे समजावीत त्रिव्यावस्था मुख्य मानून तिला मंडित करायला बाकीच्या दोन अवस्थांची विशेषणे जोडावीत. उभयविशेषण-विशिष्ट असा 'सत्' शब्द, अर्थात् 'ॐ तत् सत्' मत्र (ॐ म्हणजे) व्यापक, (तत् म्हणजे) अल्पित, (सत् म्हणजे) परिशुद्ध जीवनाचा द्योतक होईल. व्यापक, अल्पित आणि परिशुद्ध अथवा सत्यमय मिळून पूर्ण जीवनाचे स्वरूप. आणि हे च कोणत्या हि पूर्ण विचाराचे अथवा पूर्ण प्रयोगाचे स्वरूप होईल

१८३. उदाहरणार्थ—सत्याग्रह.

उदाहरणादाखल आपण सत्याग्रहाचे स्वरूप पाहू. सत्याग्रहात सत्ताचा आग्रह आणि असताचा विरोध स्पष्ट च आहे. पण सत्याचा स्वीकार करून असत्याचा प्रतिकार करतांना विश्वात्म-भावनेचा विसर पडतां कामा नये. समोरचा माणूस हा माझे च रूप आहे, अशी व्यापक जाणीव सतत राहिली पाहिजे. माझ्या हातास काटा रुतला, तर तो मी जसा हळुव्या चित्तानें च हळुवार हातानें काढतां, त्या च काळजीनें दुसऱ्याच्या जीवनातील दोष काढण्याचा प्रयत्न करीन. तें कार्य वरून त्याच्या सुधारणेचे दिमत असलें तरी चास्तविक तुझ्या च सुधारणेचे आहे, असे लक्षांत घे कोणू नकोस, चिडूं नकोस. जेथें तुला अशुभ विमून राहिलें आहे, तेथें शुभ हि आहे. तें पहा. त्या शुभाच्या द्वारे त्याच्या हृदयात प्रवेश कर, म्हणजे अशुभाचा यशस्वी प्रतिकार करूं शकशील. ॐ पदानें हे सुचविले आहे. ज्याचा तू प्रतिकार करूं पाहतां, ज्याला अशुभ समजतोस, तें हि सर्व ईश्वराचे च

रूप आहे या भावनेचा ठसा तुझ्या प्रतिकारावर उमटू दे, हे अकार सांगतो. हा च रत्याग्रहाचा पाया. हें सगळें केल्यानंतर माझा विजय झाला, हे मीं केलें, असा भास मात्र होऊं देऊ नकोस. वस्तुतः हे मृग-जळ आहे, हा सर्व खेळ आहे, हे लक्षांत असू दे. या सर्वांहून तुझे व त्याचें वास्तविक स्वरूप वेगळें आहे. खेळांत गुरफटला जाऊन स्वतःचें भान विमरूं नकोस खेळ हा खेळ च राहिला पाहिजे. आपण अलग आहोंत, हे निरंतर ओळखले पाहिजे. हें अलिप्ततेचे तत्त्व 'तत्' पदानें सुचविले आहे.

१८४. तै च एकूण जीवनास लागू.

सत्याग्रहाचें उदाहरण दृष्टान्ताकरता दिलें. मनुष्याच्या जीवनातील सर्व प्रकारच्या आचाराचें हे च सूत्र आहे. मुलांनें वापाशी, वापानें मुलांशीं, शिष्यांनें गुरूशी, गुरूंनें शिष्याशी इत्यादि सर्व सत्रंघात कसे वागावे, याचें सूत्र या मंत्रांत आहे. या मंत्रांतील तिन्ही शब्द मिळून जो भाव होतो, तो त्याचें प्रत्येक शब्दात गृहीत समजावा. शुभाशुभांचा संग्रह करणारे ध्याना-वस्थेचें तत्त्व च तेजडें तोडून वेगळें काढून घेतलें, तर जीवनांतील व्यवहारांत अवश्य असलेला विवेक च उडून जाईल. शुभाशुभाच्या पलीकडची ज्ञानाची भूमिका च एकटी स्वीकारली, तर सर्व च वर्ण लोपेल. फक्त शुभाशुभ-विवेकाची क्रियावस्था च उचलली, तर विवेकाच्या नावावर जीवनांत असंख्य भेद माजतील. जीवन तुटक, भेद-संकुल वनेल. म्हणून तिन्ही स्वरूपें एकत्र विचारांत घेऊन क्रियेचें घोरण व स्वरूप ठरविले, तर च ती निर्दोष होईल. ही तिन्ही लक्षांत घेऊन च येथें स्थित-प्रज्ञाचें लक्षण केलें आहे.

(३)

१८५. उपसंहार-अर्जुनाच्या प्रश्नाचा आकार आणि तदनुसार स्थितप्रज्ञ-लक्षणांचा प्रवाह.

स्थित-प्रज्ञाची लक्षणें येथें संपली. पण पुन्हां एकदा अर्जुनाच्या मूळ प्रश्नाचा आकार लक्षांत घेऊं, म्हणजे स्थित-प्रज्ञाच्या लक्षणाचा प्रवाह ध्यानांत येईल. अर्जुनाचा पहिला प्रश्न असा आहे, की स्थित-प्रज्ञाची भाषा सांगा.

भाषा म्हणजे व्याख्या याप्रमाणें एका च श्लोकात विधायक व निपेधक मिळून परिपूर्ण व्याख्या भागून भगवतांनी त्या प्रश्नाचे उत्तर देऊन टाकले पण अर्जुन व्याख्या च विचारून थावला नाही त्यानें स्थित-प्रज्ञ बोलतो कसा, राहतो कसा, फिरतो कसा, असे हि विचारलें आहे याचे उत्तर तो अमुक प्रकारे बोलतो,—मधुर बोलतो का कठोर बोलतो, तो अमुक प्रकारे राहतो—गरीबीनें राहतो का मध्यम राहणीनें राहतो, तो अमुक प्रकारे चालतो—द्रुनगतीनें चालतो का मंद गतीनें चालतो, असे दिले नाही तिन्ही प्रश्नाचा अर्थ एकूण जीवन-पर केला आहे बोलणे चालणे, राहणे म्हणजे एकदर जीवन असा च अर्थ आपण घेतो. आणि तसा च घेऊन उत्तर दिले गेले आहे तरी पण दिलेल्या उत्तरात या तीन प्रश्नाच्या अक्षरार्थाच्या खुणा अस्पष्टपणें सापडणाऱ्या आहेत. बोलतो कसा या प्रश्नानें स्थित-प्रज्ञाच्या व्याख्येचे स्थूल जिवेचन अथवा त्याचे प्रत्यक्ष आचरण जाणण्याविषयी पृच्छा केली आहे, असे समजून तीन श्लोकात त्याचे उत्तर दिले आहे त्याच्या प्रश्नाची अगदी अस्पष्ट खूण “ नाभिर्नग्दति न द्वेष्टि ” म्हणजे तो कशाचे अभिनदन हि करीत नाही आणि कयाला वाईट हि म्हणत नाही या शब्दात सूक्ष्म-दर्शी टीकाकारांनी घोडली आहे तो कसा राहतो या शब्दाने त्याला त्याची अवस्था कशी लाभली, ती माघना जाणण्याची जिज्ञासा समजून तिचे वर्णन उपपत्तीसह दहा श्लोकात दिले आहे. ‘ किमासीत ’ या प्रश्नाची खूण “ आसीत मत्-परः ” उमटली आहे. शेंदटी ‘ कि घजेत ’ म्हणजे फिरतो कसा या प्रश्नाच्या उत्तरात स्थित-प्रज्ञाचा विहार वर्णन करणारी त्रिमूर्ती गागितली आहे “ गुमांश् चरति निःस्पृहः ” येथे ‘ चरति ’ शब्दात त्या प्रश्नाची खूण समजून घ्यावी एकूण अर्जुनाचा प्रश्न असा—(१) समाधीत स्थिराबलेला जो तुमचा स्थित-प्रज्ञ त्याची निपेधक आणि विधायक उभयरूप परिपूर्ण व्याख्या कशी होईल ? (२) स्थित-प्रज्ञाचे प्रकट, प्रत्यक्ष, सर्वांना समजण्याभारखें आणि अनुकरण-गुलम असे लक्षण काय होईल ? (३) कोणत्या माघनेनें आणि कोणत्या उपपत्तीनें तें लक्षण त्यानें आपल्या ठिकाणी विब्रवून घेतलें असेल ? (४) स्थित-प्रज्ञाच्या या जगातील जीवन-यात्रेचें अथवा लीलेचें स्वरूप कसा भूमिकेचें राहिल ? अर्जुनाच्या प्रश्नाचा हा असा व्यापक अर्थ केला, म्हणजे दिलेले उत्तर त्यातून नेमके फलित होईल.

व्याख्यान १८ वें.

(१)

१८६. स्थितप्रज्ञ-लक्षणांची अनुभव-सिद्ध फलश्रुति.

स्थितप्रज्ञ-लक्षणें समाप्त झालीं आता घेंवटच्या घडोवकान फलश्रुति सांगितली आहे. पण पुढ्यद्धशा भासू धर्मग्रंथानली फलश्रुति जमी यापयळ श्रुति अगने, तमी गौतेपी पडति नाही. गौतेन नेहमी अनुभव-सिद्ध, गणुविणक आणि नेमकी फलश्रुति सांगितलेली अगने. येथें हि तमी च साम्प्रतीय फलश्रुति सांगितली आहे " हे अर्जुना, या स्थितलीला प्राप्ती स्थिति म्हणतान. ही ज्याला प्राप्त्यो तो पुढा नीणामून डळत नाही, मरण-काळी हि ती स्थिति तमी च टिकने आणि त्यामुळे तो ब्रह्मनिर्वाण मिळकिना. " अमी फलश्रुति शेंवटना श्लोक सागत आहे

१८७. स्थिति शब्दाचें स्वारस्य.

येथील ' स्थिति ' शब्द वृत्तीहून वेगळेपणा मुचविणारा आहे. ' स्थित-प्रज्ञ ' शब्दांत देखील हा च शब्द आला आहे. वृत्ति च स्थिति यामधला फरक त्यांच्या धात्वर्थाक डे लक्ष दिले अगना अधिक स्पष्ट होईल. स्थितीमधें ' स्था ' धातु आहे. ' स्था ' म्हणजे उभें राहणें. त्यान स्थिरतेचा, अचानल्याचा भाव आहे. वृत्तीमधें ' वृन् ' धातु आहे त्याचा अर्थ गरगर फिरणें, अगत राहणें असा आहे. वर्तुळ घडान तो च धातु आहे. वृत्तीन अस्थिरतेचा, एके ठिकाणी टिकून न राहण्याचा भाव आहे. माणसाच्या वृत्ति टिकत नाहीत.

त्या पालटत राहतात. जागृतीतून मुपुप्ति येते, सुपुप्तीतून स्वप्न येते. जागृतीतल्या जागृतीत कधी शोध-वृत्ति, मोह-वृत्ति तर कधी उत्साह-वृत्ति, नैराश्य-वृत्ति असे अनेक वृत्ति-भेद आहेत. वृत्ति-भेद अनेक असले तरी योग-शास्त्राने त्यांना पाच प्रकारे वर्गीकृत केले आहे. पाच हि प्रकारच्या वृत्तीतून वेगळे होणे हा "योग" आहे. त्याला साधन-भूत आठ पायऱ्या सांगितल्या आहेत त्यातली शेवटची पायरी समाधि. अर्थात् 'ध्यान-समाधि' पण ध्यान-समाधि म्हणजे योग नव्हे. कारण, ती हि एक वृत्ति च आहे. ती शेवटची वृत्ति खरी, पण योग नव्हे. योग म्हणजे सर्व वृत्तीचा अभाव, अथवा जास्त नेमक्या भाषेत, सर्व वृत्तीच्या प्रभावाना अभाव. समाधि म्हणजे ध्यान-वृत्तीचा परिपाक. एरव्ही माणसाची वृत्ति विक्षिप्त म्हणजे चंचल किंवा धांवती तरी असते, किंवा शून्य तरी असते. समाधीत ती स्थिर होते स्थिर म्हटली की 'स्था' धातु आला हे खरे, पण तो तात्पुरता च.

१८८. आत्म-ज्ञान आणि ध्यान-समाधि ह्यांतील भेद. ध्यान उतरते.

समाधीने मुख्य लाभ हा होतो, की इतर सर्व वृत्ति काढून टाकून इष्ट देवतेच्या चिंतनाची वृत्ति तीत शिल्लक राहते. इष्ट देवता सर्व मंगल गुणानी परिपूर्ण कल्पित्यामुळे तिच्या चिंतनाने चित्तातील मळ धुण्याला फार मोठी मदत होते. पण ध्यानाची ही समाधि कांही काळाने उतरते. ध्यान-समाधि-रूप वृत्तीच्या हि पलीकडे गेल्याने वृत्ति-शून्य स्थिरता लाभते. हिला योग-शास्त्रांत प्रज्ञा म्हटले आहे. ती च प्रज्ञा स्थिरावली, म्हणजे मग चित्त सहज च निर्मळ, प्रसन्न, शांत व आत्मनिष्ठ राहते. ही च 'ब्राह्मी स्थिति' होय. ही च स्थितप्रज्ञाची नेहमी टिकणारी सहजावस्था समाधीची वृत्ति आणावी लागते. तिच्यांतून व्युत्थान होतें. व्युत्थान म्हणजे चलन. तसे येथे व्युत्थान नाही. हा ब्राह्मी स्थिति व ध्यान-समाधि यात फरक आहे. तो आपण पूर्वी आरंभाला च पाहिला आहे. तो च येथे अधिक विवरला. ब्राह्मी स्थिति नित्य आहे. ती प्राप्त झाल्यावर पुन्हा चलन नाही.

“नैनां प्राप्य विमुह्यति” पुन्हां मोह नाही. इतर ज्ञानाप्रमाणें आत्मज्ञानांत पुन्हां “ये रे माझ्या मागल्या” नाही.

१८९. आत्मज्ञान आणि इतर ज्ञानें ह्यांतील भेद. इतर ज्ञानें भाररूप.

ज्ञान व ध्यान यांच्यांत तर भेद आहे च, पण आत्मज्ञान व इतर ज्ञानें यांच्यांत हि भेद आहे. ध्यान कृत्रिम असतें. ती एक मुद्दाम स्वीकारलेली वृत्ति असते. ज्ञान तसें कृत्रिम नसतें. तें मुद्दाम स्वीकारलेले नसतें. हा ज्ञान व ध्यान यांच्यांतला फरक आहे. पण इतर सर्व ज्ञानें व आत्मज्ञान यांच्यांत हि महत्त्वाचा फरक आहे. मी भूगोलाचा अभ्यास केला. परीक्षा संपली. आतां त्या ज्ञानाची गरज उरली नाही तें विसरले. काशीला असताना युक्त प्रान्तांतील जागगाड्याचे वेळापत्रक लक्षांत होतें. आतां प्रयोजन नाही. विसरलों. हें ज्ञान बाह्य विषयांचें असल्यामुळें त्याचें बुद्धीला ओझें होतें. त्याचा उपयोग असेल तोपर्यंत बुद्धि तें ओझें वाहते. गरज संपली की फेंकून देते. अशा अवात्तर ज्ञानाचें बरें च मोठें ओझें बुद्धीवर लादणें हें जाड्या विद्वत्तेचें लक्षण मानले जातें. जाडी विद्वत्ता म्हणजे बुद्धीवर फार मोठें ओझें लादून तिला कमकुवत करणें. अशा जाड्या विद्वत्तेनें बुद्धीला जडता व जाडपणा च यायचा. परमेश्वर करो व अशी जाडी विद्वत्ता कुणाला हि न लाभो. आत्म-ज्ञानाचें तसे नाही. आत्मज्ञान हें ओझें नाही

१९०. आत्मज्ञान, ध्यान आणि इतर ज्ञानें ह्यांचें अधिक विवरण.

ध्यानाची कोटी अगदीं च निराळी. आपण उपमा देतो, दृष्टान्तांनें विषय स्पष्ट करतो, रूपकाचा उपयोग करतो, चित्रें काढतो, हे सगळे ध्यानाचे च प्रकार आहेत. एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करणें ध्यान आहे. एखाद्या संकेताला वस्तूचा प्रतिनिधि समजणें हें ध्यानाचें तत्त्व आहे. म्हणजे ध्यान हे वनावट आहे. कागदावर क पा ट ही अक्षरें लेखणीनें काढतो आणि लाकडी कपाटाचा आरोप त्या अक्षरावर करतो, हें ध्यान. त्यानें ज्ञान वाढत नाही. त्याचा वाडमयाबाहेर स्वतंत्र उपयोग हि नाही. त्या

सांगितली आहे. आणि ही प्रयाण-कालीन साधना शक्य होण्याला जन्मभर तसा अभ्यास करीत राहिलें पाहिजे, अशी सूचना हि तेथें देऊन ठेवली आहे. पण हे सर्व साधकाच्या अवस्थेला लागू आहे. ब्राह्मी स्थितीला तें लागू नाही. ब्राह्मी स्थितीचा घटकाभर अनुभव घेईल आणि मग कदाचित् ती स्थिति जाईल, आणि म्हणून तिला टिकवायला सतत प्रयत्न केला पाहिजे, अशी परिस्थिति च नाही. ब्राह्मी स्थिति ही वृत्ति नव्हे. ही निरंतर राहणारी अवस्था आहे. ती टिकवीत बसण्याची गरज नाही. ती टिकणारी च आहे. बिकट मानलेल्या मरण-काळीं हि ती डळमळायची नाही. असा “अन्तकालेऽपि” चा अर्थ आहे. स्थिति या शब्दांत जो अर्थ मुचविला होता, तो “नैनां प्राप्य विमुह्यति” या वाक्यानें विवरला. आणि तो च पुन्हां “स्थित्वास्याम् अन्त-कालेऽपि” या वाक्य-खंडागे विरल केला.

१९२. ब्राह्मी स्थितींत ‘जर-तर’ ला अवकाश नाही.

अक्षराच्या कपाटात तुपाची वरणी ठेवतां येत नाही. तें फक्त एका वस्तूचे चित्र किंवा प्रतीक आहे. निरनिराळ्या भाषांत अशी निरनिराळी प्रतीकें एका च वस्तूची राहतील. पण एखाद्या सकेताला वस्तूचें प्रतिनिधित्व देणें हे शेंवटी बनावट च आहे. ध्यानाप्रमाणें बाह्य विषयाचे ज्ञान बनावट नसलें, तरी तें आत्म्याच्या बाहेरचे असल्यामुळें त्याचे बुद्धीवर ओझे होतें. ही अमुक वनस्पति आहे. तिचे अमुक अमुक गुणधर्म आहेत ते काही मी तिच्यावर लादलेले नाहीत, हे खरें; अर्थात् तें वस्तु-ज्ञान आहे, पण बाहेरचे ज्ञान आहे. तें मला आता लक्षात ठेवावें लागणार आहे. आत्मज्ञानाचें तसे नाही. तें बनावटी नाही, तसें बाहेरचे हि नाही. म्हणून तें एकदा लाभलें, की कायमचे लाभले. मग तें नाहीतें होण्याचा अथवा मलिन होण्याचा संभव नाही. अर्थात् तें ज्ञान बौद्धिक नाही, आत्मगत आहे. आत्म्यात भिनलें, तें कोण्या हि उपायानें आता उतरणार नाही. याचे च नांव “नेनां प्राप्य विमुह्यति”

१९१. ब्राह्मी स्थिति अंतकाळीं हि टिकते.

“स्थित्वास्याम् अन्तकालेऽपि”—‘अत-काली मुद्धां या स्थितीत टिकून’, या शब्दांचा अर्थ काय ? कोणी त्याचा असा अर्थ करतात, की शेंवटच्या काली हि ब्राह्मी-स्थिति टिकविली पाहिजे. माणसाचा अंतकाळ कठिण मानलेला आहे. त्यावेळी आपली स्थिति टिकविणें सोपें नसतें. तेव्हां इतक्या प्रयासानें संपादन केलेली स्थिति आयत्या वेळी म्हणजे शेंवटच्या घटकेला न टिकली, तर सारे च मुसळ केरांत जाईल. अंतकाळी गार्डे गडगडलें की कडेलोट च ब्हायचा, म्हणून आमरण आणि मरण्याच्या वेळी हि ती स्थिति टिकविण्याची काळजी घेतली पाहिजे, अशी विशेष सूचना या वाक्यांतून घेतली जाते. पण हा अर्थ नीट नाही. अंत-काळाचे महत्त्व आहे, ही गोष्ट खरी च. त्यासाठी साधकानें शेंवटपर्यंत जागरूक असले पाहिजे, हे हि खरें. म्हणून गीतेने आठव्या अध्यायांत प्रयाण-कालीन साधना सविस्तर

सांगितली आहे. आणि ही प्रयाण-कालीन माधना शक्य होण्याला जन्मभर तसा अभ्यास करीत राहिले पाहिजे, अशी सूचना हि तेथें देऊन ठेवली आहे. पण हें सर्व साधकाच्या अवस्थेला लागू आहे. ब्राह्मी स्थितीला तें लागू नाही. ब्राह्मी स्थितीचा घटकाभर अनुभव येईल आणि मग कदाचित् ती स्थिति जाईल, आणि म्हणून तिला टिकवायला सतत प्रयत्न केला पाहिजे, अशी परिस्थिति च नाही. ब्राह्मी स्थिति ही वृत्ति नव्हे. ही निरंतर राहणारी अवस्था आहे. ती टिकवीत बसण्याची गरज नाही. ती टिकणारी च आहे. बिकट मान-लेल्या मरण-काळीं हि ती डळमळायची नाही. असा "अन्तकालेऽपि" चा अर्थ आहे. स्थिति या शब्दात जो अर्थ मुचविला होता, तो "नैनां प्राप्य विमुह्यति" या वाक्यानें विवरला. आणि तो च पुन्हां "स्थित्वास्याम् अन्त-कालेऽपि" या वाक्य-खंडानें विशद केला.

१९२. ब्राह्मी स्थितीत 'जर-तर' ला अवकाश नाही.

ब्राह्मी-स्थिति नेहमी टिकते, आपत्कालीं हि टिकते, मरण-कालीं हि टिकते. इतर ज्ञानाप्रमाणें ही विसरण्यासारखी नाही एकदां एका माणसाला कांही रोग झाला. त्यानें इंद्रजीच्या बऱ्या च परीक्षा दिल्या होत्या. त्याच्या दीर्घ-कालीन च तीव्र रोगांत तो तें सारें इंद्रजीचें ज्ञान अजीबात विसरून गेला, असें आढळांत आलें. कारण, तें सारे ज्ञान आत्म्याच्या बोव्यावर थापलेलें होतें. रोगानें कमजोर झालेल्या बुद्धीनें तें झुगारून दिलें, हें ठीक च झाले. तसें आत्म-ज्ञानाचे नाही. तें घाटल्यास लाख जन्मात न लाभो, पण लाभल्या-नंतर ओसरणार माय नाही. लाभलेलें आत्मज्ञान जर अंतकाली हि टिकले तर ब्रह्म-निर्वाण मिळते, असा 'जर-तर'चा प्रकार येथें नाही. 'जर-तर' च्या अर्थाला येथें वाव नाही. हे सांगण्यासाठीं च वस्तुतः हा श्लोक आहे.

१९३. शंकराचार्यांचा विशेष अर्थ उपयुक्त पण अनवश्यक.

शंकराचार्यांच्या ध्यानांत ही गोष्ट आल्याचांचून राहिली नाही. म्हणून हा 'जर तर' वाला अर्थ टाळण्याकरता त्यांनी निराळ्या च प्रकारें भाष्य केले

आहे. अंतकाली म्हणजे अगदी शेंवटच्या घटकेला जरी ही स्थिति लाभली, तरी मनुष्य ब्रह्म-निर्वाण मिळवील, असा त्यांनी अर्थ केला आहे. आचार्यांचं हे कथन सत्य आहे, पण या श्लोकाच्या शब्दांतून तसा अर्थ काढण्याची गरज दिसत नाही. “स्थित्वास्याम् अन्तकालेऽपि” या शब्दाचें स्वारस्य त्यात नाही. ही अवस्था इतकी मजबूत व अदृढ असते, की ती महाबिकट मानलेल्या अंतकाळाला हि दाद देत नाही, तेव्हां हि गडबडत नाही, असा या शब्दाचा शोक दिसतो. आचार्यांचा अर्थ हा अनर्थ नाही, पण शब्दाला दूरचा आहे. ब्राह्मी स्थिति टिकविण्याचा प्रयत्न करण्याची गरज सुचविणारा अर्थ मात्र केवळ अर्थवाद म्हणावा लागतो.

(२)

१९४. गीतेचें परम लक्ष्य ब्रह्म-निर्वाण. तें च जीवित-साफल्य.

शेंवटी ‘ब्रह्म-निर्वाणम् ऋच्छति’ या वाक्यानें फलश्रुति सांगितली आहे. स्थित-प्रज्ञ शब्दाप्रमाणें च ‘ब्रह्म-निर्वाण’ शब्द हि गीतेचा विशिष्ट शब्द आहे. ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे ब्रह्मांत मिसळणें, विरघळणें, लीन होऊन जाणें ब्रह्म-निर्वाणाला जातो म्हणजे ब्रह्म कुठें दुसरीकडे आहे, त्यात लीन होण्याकरता कुठें तरी जायचे आहे, असा अर्थ नाही. माझ्यात व ब्रह्मात हा देहाभिमानाचा पडदा उभा असलेला बाह्यतः दिसतो. तो पडदा नाहीसा होणें म्हणजे ब्रह्मांत लीन होणे. ब्रह्म मी आधीचा च आहे. देहाभिमानाचा पडदा दूर सारून ब्रह्मांत लीन व्हावे, त्यांत मिसळून जावे, यात मनुष्याचे जीवित-साफल्य आहे, हे सुचविणारा ब्रह्म-निर्वाण शब्द आहे. एकूण सपूर्ण जीवित, व्यक्तिगत संसार, समाज-सेवा, ज्ञान-संपादन, ध्यान वगैरे साधनें सर्व या उद्देशानें करावीं हे मीतेला या शब्दानें सुचवायचे आहे.

१९५. ब्रह्म-निर्वाण म्हणजे देह फेंकून देऊन व्यापकतम होणें.

ब्रह्म म्हणजे विशाल, व्यापक. संकुचित जीवन सोडून ब्रह्म-रूप होणें, हे ध्येय आहे. एक जीव दुसऱ्याच्या मानानें मोठा. त्या मानानें

तिसरा आणखी मोठा. असा जीवाजीवात तर-तम-भाव आहे. तरी पण जीव हा ब्रह्माच्या तुलनेनें अति अल्प च. कांहीं ज्ञालें तरी तो परिमित. एका सीमेंत बांधलेला. हा बांधलेपणा सोडून भोकळेपणा गाठणें, व्यापक होणें, हें त्याचे ध्येय आहे. तिकडे प्रगति करीत जाणें, उत्तरोत्तर व्यापक-तर होत जाणें, ही साधनेची दिशा होय. व्यापक-तम स्थिति प्राप्त होणें म्हणजे च ब्रह्म-निर्वाण. तेथें देहाचा पडदा नाहीसा होतो. तसे पाहिलें तर देह हे साधकाला साधन आहे. कांही काळ साधनेला तो उपयोगी होतो. पुढें मनुष्याची स्थिति जसजशी व्यापक होत जाते, तसतसा तो देहाला मार्गें मार्गें टाकत जातो. या व्यापकतेच्या अभ्यासाला च प्रारंभिक अवस्थेंत देह साधनीभूत होतो. पण पुढें प्रगत स्थितींत तो विघ्नरूप होऊं पाहतो. ज्ञान, ध्यान, उपासना, कर्मयोग या सर्वांना आरंभीं देह उपकारक असतो. पण पुढें या सर्व साधनेचा परिपाक विश्व-व्यापी साक्षात्कारांत झाला, म्हणजे सगळें आत्ममय दिसूं लागायचे. या अनुभूतीनंतर देह निरपयोगी होऊं लागतो.

१९६. त्या च स्थितींत लोक-संग्रह परिपूर्ण होतो.

त्या हि स्थितीत, किंवाहना त्या च स्थितींत विशेषतः त्याच्या द्वारें लोक-संग्रह होतांना दिसतो. लोकांच्या दृष्टीनें तो लोक-संग्रह महान् भासतो. परंतु ज्ञानी पुरुषाच्या स्वतःच्या दृष्टीनें तो अल्प असतो. एखादा ज्ञानी पुरुष मेला म्हणजे आम्हाला वाटतें, मोठें नुकसान जालें, एवढ्या थोर लोक-संग्राहाला आपण मुकलों. तरी पण त्याच्या मृत्यु-तिथीला पुण्यतिथि म्हणावें लागतें. आम्हाला तो पुण्य दिवस वाटत नाही. तत्त्वज्ञ संतांनीं तो शब्द आमच्यावर लादलेला आहे आणि आम्ही तो निमूटपणें स्वीकारला आहे. पण त्या शब्दांत अर्थ भरलेला आहे ती वस्तुतः पुण्य-तिथि च असते. ज्ञानी पुरुषाच्या खऱ्या लोक-संग्रहाला त्या दिवसापासून सुरवात होते. त्यापूर्वीं होणारा लोक-संग्रह, वास्तविक अति अल्प असतो. ज्ञानी पुरुषाचा ज्ञाना तरी हा एवढासा देह ! तद्वारां किती लोक-संग्रह होऊं शकणार ? पण तो

लोक-संग्रह शरीर-द्वारें होत असल्याने प्रकट असतो, दिग्गतो. या दर्शन-मोहामुळे ज्ञानी पुरुषाचा देह पडला म्हणजे आम्हाला वाटते, फार मोठे नुकसान झाले. पण वस्तुस्थिति अशी आहे, कीं सर्व भूतांच्या सेवेत शेंवटी शरीर आडवे येत असते.

१९७. तेथें देह नाही. कारण, देहाची आवश्यकता नाही.

शरीराचा पडदा राखून सर्व भूताशी पूर्ण समरस होणे शक्य नाही. शरीरामुळे सर्वांच्या हृदयात प्रवेश करण्याला आडकाठी पेंते. जोपर्यंत स्वतःला विशिष्ट हृदय असणें हें च दुसऱ्याचे हृदय ओळखण्याचे साधन असतें, तोपर्यंत शरीर हे उपयोगाचे आहे. मला स्वतःच्या भूक-तहान, सुख-दुःख इत्यादि अनुभवांवरून दुसऱ्याची स्थिति समजते, म्हणून आत्मोपम्याची साधना करण्याला अवसर लाभतो. माझे हृदय जोपर्यंत दुसऱ्याची स्थिति कळण्याचें माप असतें, तोपर्यंत शरीराचें काम असतें. पण सर्व-भूत-हृदयाचा साक्षात्कार झाला, तादात्म्याची अनुभूति आली म्हणजे विशिष्ट देह, विशिष्ट इंद्रियें, विशिष्ट मन, विशिष्ट बुद्धि, विशिष्ट हृदय ही सारी विशिष्टें बाधक होतात. उपाधि ठरतात. म्हणून त्या सर्व उपाधि तोडून, देह-भाव फोडून, सर्व-भूत-हृदयाशी तादात्म्य पावणें, अनंतांत लीन होणें, ब्रह्मांत विरघळून जाणें, हें अंतिम ध्येय लक्षात येण्यासारखें आहे. माला च ब्रह्म-निर्वाण म्हणतात.

(३)

१९८. बौद्धांनीं निर्वाण हा निपेधक शब्द पत्करला.

बौद्धांनीं यांतला ब्रह्म शब्द काढून फक्त निर्वाण शब्द च स्वीकारला. बौद्धांना निपेधक भाषा आवडली, एवढा च याचा अर्थ. मनुष्यानें आपलेपणा सोडावा, अहंतेचे मडकें फोडून टाकावें, एवढ्याचा सूचक हा निर्वाण शब्द झाले. माणूस मेला म्हणजे आपण त्याच्या नांवानें मडके फोडतो. हा एक विधि हिंदू धर्म-शास्त्रानें लावून दिला आहे. त्याच्या मुळाशी कल्पना अशी आहे, की हा आतां मेला तर म्हणवतो, पण तो खरोखर च मरूं दे. त्याच्या वासनाचें मडकें फूटू दे. त्याच्या अहंतेचा नाश होऊं दे. शरीराची राख

करण्याचा हि हेतु हा च. वाप मेला, त्याला पुरलें. पडग्यावर जांब्याचें झाड लावलें. त्याला आंबे लागले. माझ्या वापाच्या पडग्यावरील हे आंबे. आईला शेतांत पुरलें. लिंबाचें झाड लावलें. या लिंबाला माझ्या आईच्या हाडांचें सत मिळालें आहे. या मोहांतून सोडविण्यासाठीं दहनाची क्रिया आहे ही दहन-क्रिया एका महान् विचाराची खूण आहे. मेलेंले माणूस कोणत्या ना कोणत्या रूपानें मला चिकटून राहो, हा मोह कशाला पाहिजे ? मी काय असा परीस लागलों आहे, की मला चिकटून राहिल्यानें त्याच्या जीवाचे सोनें होईल ? मेल्यावर हि माणूस कोणत्या ना कोणत्या रूपांत शिल्लक राहो, अशा बुद्धीनें माणूस पुरून त्याला ओटा बांधणें, निदान त्या ठिकाणीं झाड लावणें, कांहीं नाहीं तर पाटी च लावणें, म्हणजे मेल्यानंतर त्याला पुन्हा पकडून ठेवण्याचा प्रयत्न करण्यासारखें च आहे. म्हणून दहनाचा मार्ग निघाला. तरी स्मारकें होत च आहेत. जाळून राख करुन म्हणजे साफ नाहीसा होईल, अशा प्रकारच्या निषेधक भावाचा द्योतक म्हणून बौद्धांनीं निषेधक शब्द पसंत केला. माणसाचा मोह त्या देहावरोबर च नाहीसा व्हावा, तो शून्य व्हावा, म्हणून बौद्धांनी फक्त निर्वाण शब्द च घेतला.

१९९. वैदिकांना ब्रह्म-निर्वाण ही विधायक भाषा गोड वाटली.

वैदिकानी ब्रह्म-निर्वाण असा विधायक शब्द घेतला. वैदिकाना विधायक भाषा आवडली. कां आवडली तें बघा, म्हणजे दोन्ही पक्षांच्या भाषेतील गोडी व मर्यादा लक्षांत येतील. भाषा म्हटली की ती पूर्णपणें निर्दोष असणें शक्य नाहीं. भाषेचें स्वरूप च असे विलक्षण आहे, की ती एका वाजूनें अर्थ समजावून देते, तर दुसऱ्या वाजूनें गैरसमज निर्माण करते. विधायक आणि निषेधक दोन्ही भाषाचे भाव लक्षात घेऊन रुचेल ती स्वीकारा. वैदिकाना वाटले, की मोक्ष अभाव-रूप म्हणण्यापेक्षां भाव-रूप म्हणणें योग्य. आम्ही नाहीसे झालों, शून्य झालों, म्हणण्यापेक्षां आम्ही व्यापक झालों, अनंत झालों, म्हणणें बरें, असे वैदिकांना वाटलें. उलट बौद्ध म्हणतो, आपण नाहीसे झालों म्हणण्याला असें घाबरतां का ? जरा हिंमत करा. शून्य बना. नाहीसे होण्याची भीति सोडा. मी अनंत होईन, व्यापक होईन,